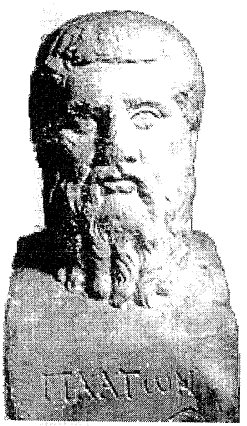
UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIŞOARA
FACULTATEA DE ŞTIINŢE POLITICE, FILOSOFIE ŞI COMUNICARE
Catedra de Filosofie

Claudiu Mesaroş

DIALOGURI CU PLATON

Texte, comentarii, indice de termeni



TIMIŞOARA, 2003
Tipografia Universităţii de Vest din Timişoara

UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIŞOARA
FACULTATEA DE ŞTIINŢE POLITICE, FILOSOFIE ŞI COMUNICARE
Catedra de Filosofie

Claudiu Mesaroş

DIALOGURI CU PLATON

- texte, comentarii, indice de termeni-

Timişoara, 2003
Tipografia Universităţii de Vest din Timişoara

Dedic acest volum memoriei profesorului Viorel Colțescu,
cel care îl aştepta cel mai mult

Cuprins:

Argument 4
Programarea temelor de seminarii 5

Sofiştii. Socrate 9
Dialogul *Menon* 28
Dialogul *Phaidon* 48
Dialogul *Republica* 69
Dialogul *Parmenide* 107
Dialogul *Sofistul* 148

Anexa 1: Problema cronologiei şi clasificării dialogurilor platoniciene 170
Anexa 2: Tabel cronologic comparativ 173
Bibliografie generală şi suplimentară 177
Indice de termeni 180

Argument

Acest volum, adresat studenţilor din anul I la Filosofie, reprezintă continuarea *Introducerii în filosofia antică. Presocraticii,* apărut anterior la Tipografia Universităţii de Vest şi destinat seminariilor de Istoria Filosofiei antice. Spuneam atunci că volumul al doilea va cuprinde Sofiştii, Socrate, Platon şi Aristotel. Cantitatea materialului şi numărul de pagini - mai multe decât am anticipat - m-au determinat să mă opresc doar la sofişti, Socrate şi Platon, urmând ca seminariile despre Aristotel – eventual împreună cu cele despre Elenism – să constituie obiectul unui volum următor.

Primul seminar căruia i se adresează acest volum este cel despre sofişti şi Socrate, textele selectate încercând să reconstituie imaginea publică a sofiştilor şi felul în care filosofii academici se raportau la ei. Un bun pretext pentru această temă am considerat că este dialogul *Apărarea lui Socrate* al lui Platon.

Studiul filosofiei lui Platon este grupat tematic în jurul a cinci dialoguri importante: *Apărarea lui Socrate* (un text introductiv, destinat a familiariza studenţii cu atmosfera generală a platonismului), *Menon* (problema virtuţii, problema reamintirii precum şi un prim contact cu gnoseologia platoniciană), *Phaidon* (un dialog despre sensul profund al filosofiei, conţinând probleme ca imortalitatea sufletului – în subtext: distincţia sensibil-inteligibil şi problema participării), *Republica* (problema analogiei la Platon, concepţia despre suflet şi gnoseologia – cu alegoria cavernei şi analogia liniei divizate – , concepţia despre stat ca artefact şi analog structural al sufletului), *Parmenide* (revizuirea doctrinei cu argumentele împotriva teoriei participaţiei, ipotezele ontologice) şi *Sofistul* (definiţia prin dihotomie).

Maniera de redactare este similară celei din volumul despre presocratici: texte însoţite de observaţii, interpretări, reprezentări vizuale ale structurii unor argumente etc. De asemenea, ca material ajutător, studenţii vor putea găsi o bibliografie, sinteze ale unor clasificări ale dialogurilor platoniciene, un tabel cronologic şi un glosar de termeni.

Sunt îndatorat – şi îmi exprim recunoştinţa pe această cale – studentelor Simona Vucu şi Patricia Voinescu, pentru sugestii şi ajutorul acordat la selecţia şi culegerea unor texte.

Claudiu Mesaroş

Programarea temelor de seminarii

1. Sofiştii şi Socrate.

1. Sofiştii şi noul ideal paideic în Grecia. 2. Indignarea socratică. 3. Condamnarea lui Socrate.

Referate:

1. Sofistica: prezentare generală.
2. Negarea existenţei la Gorgias din Leontinoi.
3. Socrate şi sofiştii în dialogul *Apărarea lui Socrate.*
4. Socrate şi reorientarea gândirii greceşti.

Bibliografie:

***, *Filosofia greacă până la Platon,* vol. 2, partea a II-a, secţ. VI.

***, *Filosofia greacă până la Platon,* vol. 2, partea a I-a, secţ. I.

Platon, *Apărarea lui Socrate, Phaidon* (96a-100a), orice ediţie.

Xenofon, *Amintiri despre Socrate,* Ed. Univers, 1987.

Guthrie, W.K.C., *Socrates,* Cambridge University Press, 1992.

Guthrie, W.K.C., *Sofiştii,* traducere de Mihai C. Udrea, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999.

Gh. Vlăduţescu, *Filosofia în Grecia veche,* cap: "Sofiştii".

Henri-Irenee Marrou, *Istoria educaţiei în Antichitate,* Ed. Meridiane, 1997, vol. 1, pp. 88-109.

Anton Dumitriu, *Aletheia,* Editura Eminescu, 1984, cap. IV.

Gilbert Ryle, *Plato's Progress,* Cambridge, At the University Press, 1966, pp. 146-182

Gh. Vlăduţescu, *Filosofia în Grecia veche,* (părţile despre sofişti şi Socrate).

Karl Jaspers, *Oameni de însemnătate crucială,* Ed. Paideia, 1996.

Jean Brun, *Socrate,* Humanitas, 1996.

Socrate omul. Chipul lui Socrate în dialogurile lui Platon, studiu introductiv şi selecţia textelor de Cristian Bădiliţă, Humanitas, 1996.

John Burnet, *Early Greek Philosophy,* London, Adam&Charles Black, 1930.

Therence Irwin, *Plato's Moral Theory,* Clarendon Press, Oxford, 1977, pp. 37-101.

2. Platon. Dialogul *Menon.*

1. Problema definiţiei virtuţii. 2. Problema reamintirii. 3. Problema virtuţii din perspectiva teoriei reamintirii: poate fi învăţată virtutea sau nu?

Referate:

1. Problema reamintirii în dialogul *Menon.*
2. Concepţia despre suflet în dialogul *Menon.*

Bibliografie:

Platon, „Menon", în *Opere* vol. II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.

W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy,* vol.IV, capitolul despre *Menon.*

Charles H.Kahn., *Plato and Socratic Dialogues. The Philosophical Use of Literary Form,* Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

3. Platon. Dialogul *Phaidon.*

1. Filosofia ca pregătire pentru moarte. 2. Argumentele nemuririi sufletului.

Referate:

1. Figura lui Socrate în dialogul *Phaidon.*
2. Concepţia despre suflet în dialogul *Phaidon*
3. Argumentele eternităţii sufletului

Bibliografie:

Platon, *Phaidon* (în *Opere,* vol. 4).

Miturile lui Platon, antologie şi studiu introductiv de Cristian Bădiliţă, Humanitas, 1996.

Paul-Laurent Assoun, *Freud, filosofia şi filosofii,* Ed. Trei, 1996.

Yvon Bres, *Psihologia lui Platon,* Editura Humanitas, 2000, pp. 197-234.

Gilbert Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge, At the University Press, 1966, pp. 226-230.

4. Platon, *Republica.*

1. Problema cunoaşterii la Platon. 2. Alegoria cavernei şi analogia liniei divizate. Urmărirea adevărului ca „vânătoare". 3. Tipuri de stat şi tipuri umane.

Referate:

1. Problema cunoaşterii. Analogia liniei divizate şi alegoria cavernei în *Republica.*

2. Teoria despre virtuţile sufletului.
3. Tipuri de stat şi tipuri umane în *Republica.*

Bibliografie:

Platon, *Republica* VI-VIII.

Martin Heidegger, „Despre esenţa adevărului" şi „Doctrina lui Platon despre adevăr", în *Repere pe drumul gândirii,* Traducere şi note introductive de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Editura Politică, 1998.

Leo Strauss, *Cetatea şi omul,* Editura Polirom, 2000, pp. 59-148.

C. Noica, *Înţelesul nepolitic al „Politeii" lui Platon",* în *Studii Clasice,* 24/1986.

Andrei Cornea, „Lămuriri preliminare" şi „Interpretare la *Republica",* în Platon, *Republica,* ediţie bilingvă, Editura Teora, 1998.

Gilbert Ryle, *Plato's Progress,* Cambridge, At the University Press, 1966, pp. 244-251.

K. R. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei, vol. I: Vraja lui Platon,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

Wayne A.R. Lewis, „Was Plato Non-Political?", în Gregory Vlastos (ed.), *Plato. A Collection Of Critical Essays,* New York, 1971, pp. 166-174.

Therence Irwin, *Plato's Moral Theory,* Clarendon Press, Oxford, 1977, pp. 177-248.

E. Cornford, *The republic of Plato (24th printing),* New York: Oxford University Press, 1964

5. **Platon. Dialogul *Parmenide*.**

1. O propedeutică de tip socratic. 2. Critica teoriei participaţiei. 3. Ipotezele de lucru ale dialogului şi semnificaţia lor.

Referate:

1. Dialogul *Parmenide* şi locul său în filosofia platoniciană.
2. Ipotezele de lucru ale dialogului *Parmenide.*
3. Critica teoriei participaţiei în dialogul *Parmenide.*

Bibliografie:

Platon, *Parmenide* (în *Opere,* vol. 6).

Sorin Vieru, „Lămuriri preliminare" la Parmenide.

C. Noica, „Notă despre structura dialogului".

Mitchell Miller, "Unwritten Teachings in the *Parmenides",* *Review of Metaphysics,* vol. 48, no. 3, march, 1995, pp. 591 - 633.

Gilbert Ryle, *Plato's Progress,* Cambridge, At the University Press, 1966, pp. 286-295.

Alexander Baumgarten, „Structura generativă a ipotezelor dialogului *Parmenide",* în *Studia Universitatis Babeş-Bolyay, seria Filosofie,* nr. 1/1997, pp. 29-42.

W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy,* vol.V, pp. 33-60.

6. **Platon. Dialogul Sofistul.**

1. Definiţia prin dihotomie. 2. Ce este sofistul?

Referat:

1. Definiţia prin dihotomie în dialogul *Sofistul.*
2. Reprezentarea grafică a dihotomiilor în dialogul *Sofistul.*
3. Problema genurilor supreme şi a participării lor în dialogul *Sofistul.*

Bibliografie:

Platon, *Sofistul,* în: Platon, *Opere VI,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

J. L: Ackrill, "Plato and the Copula: *Sophist,* 251 – 259", *Journal of Hellenic Studies,* vol. LXXVII, part I, 1957,

Gilbert Ryle, *Plato's Progress,* Cambridge, At the University Press, 1966, pp. 280-285.

W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy,* vol.V, pp. 122-162.

Sofiştii şi Socrate.

1. Sofiştii şi noul ideal paideic în Grecia.

Socrate, Platon şi Aristotel ne-au transmis o imagine în general negativă despre sofişti, care s-a impus în tradiţia filosofică europeană şi care se reflectă şi în limbajul curent: *sofist* desemnează pe cineva care vrea să înşele prin raţionamente false. Alt sens impus este cel de „sofisticat": extrem de complex (tehnică extrem de complicată), uneori cu sensul de complicaţie artificială şi inutilă. Rolul jucat de sofişti în contextul filosofic al Greciei antice este însă subiect al unor discuţii contradictorii.

Socrate, apoi Platon şi Aristotel, duc un – pare-se – permanent „război" cu aceştia. Socrate este primul care scoate în evidenţă rolul nefast al sofiştilor în educaţia tineretului. Dascăli de profesie, ei sunt primii intelectuali care solicită onorarii – destul de ridicate – în schimbul formării tinerilor, o formare având ca scopuri eficienţa, tehnica discursului impresionant, succesul politic. Platon va continua – chiar şi în dialogurile de bătrâneţe – să poarte dispute cu sofiştii iar Aristotel se raportează critic la ei în foarte multe din scrierile sale.

Activitatea sofiştilor este dificil de sistematizat deoarece ei nu au dezvoltat doctrine propriu-zise. Singurul lucru care-i uneşte este acest specific al preocupării lor: profesori publici plătiţi, cu un succes comercial enorm. Platon, în dialogul *Protagoras*, reuneşte în personajele sale câteva figuri de sofişti. Cei mai importanţi au fost Protagoras din Abdera, Gorgias din Leontinoi, Antiphon din Atena, Prodicos din Keos, Hippias din Elis. Frecvenţi vizitatori ai Atenei, ei relativizau orice doctrină şi învăţătură, încercând să răstoarne argumente şi să construiască probe contrare la orice. Aceasta era virtutea lor.

Despre **Protagoras**, Diogenes Laertios[1] ne spune că

[A1] «a fost cel dintâi care a susţinut că „cu privire la fiecare lucru există două raţionamente, opuse unul altuia" şi a fost cel dintâi care a argumentat în acest mod.»

Este important de reţinut această *poziţie gnoseologică*, întrucât ea va reapărea la *scepticii* din perioada Elenistică. Printre alte fragmente, cel dintâi este celebru şi poate cel mai reprezentativ, fiind de fapt un început de lucrare:

[continuare] «El afirmă că sufletul nu-i ceva deosebit de simţuri, (...) şi că orice e adevărat. (...) Tot primul a deosebit timpurile verbelor, a subliniat importanţa folosirii momentului oportun, a înfiinţat concursurile oratorice şi i-a învăţat pe cei care discutau în

---

[1] După Diogene Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, traducere de C.I. Balmuş, studiu introductiv şi comentarii de Aram Frenkian, Editura Polirom, Iaşi, 1997, pp. 298-300.

contradictoriu întrebuințarea sofismelor. (...) Tot el a introdus cel dintâi metoda de discuție numită socratică.

Se povesteşte că odată, cerându-i lui Euathlos, discipolul său, onorariul, acesta i-a răspuns: „Dar n-am câştigat încă nici o victorie." „Ba nu," îi răspunse Protagoras, „dacă câştig procesul împotriva ta, trebuie să fiu plătit pentru c-am câştigat; dacă câştigi tu, la fel trebuie să fiu plătit pentru că tu ai câştigat"»

[A3 HESYCH] «El primul a inventat raționamentele eristice şi primul i-a pus pe elevi să-i dea ca plată 100 de mine. De aceea a şi fost poreclit „Raționamentul" (Λογος). Cărțile i-au fost arse pe rug, căci a spus: „despre zei nu pot şti nici că există nici că nu există"».

[A 14 SEXTUS EMPIRICUS] «Şi Protagoras este de părere că măsura tuturor lucrurilor este omul..., prin „măsură" înțelegând „criteriu", prin „lucruri", „realități", încât virtualmente, spune că omul este criteriul tuturor realităților,... ce apar fiecăruia, şi în modul acesta introduce (în cercetare) relativismul».

[A16 HERMEIAS] «Dar Protagoras (...) încearcă să mă atragă zicând: limita şi judecătorul realităților este omul şi lucrurile care cad sub simțuri există, iar cele care nu cad sub simțuri nu există printre formele realității».

[A 19 ARISTOTEL] «Protagoras susținea că omul este măsura tuturor lucrurilor, ceea ce revine la a afirma că ceea ce i se pare fiecăruia există în realitate. Dacă ar fi aşa, ar rezulta că acelaşi lucru este şi nu este, că e rău şi bun şi că toate afirmațiile contradictorii sunt deopotrivă de adevărate, pentru că adesea acelaşi lucru îi pare frumos unuia, pe când altuia tocmai dimpotrivă, şi ceea ce ne apare fiecăruia din noi este măsura lucrurilor.»

[B1 SEXTUS EMPIRICUS] «Unii îl aşează şi pe Protagoras în rândul filosofilor care suprimă criteriul, pentru că afirmă că toate reprezentările şi opiniile sunt adevărate şi că adevărul este ceva relativ, orice reprezentare sau opinie a cuiva fiind în directă legătură cu el. De exemplu, la începutul *Discursurilor distrugătoare* a proclamat că

„Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor care există precum există, şi a celor care nu există precum nu există"»[1].

Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντωνὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

[1] Fragmentele autorilor sofiști redate aici au fost preluate din *Filosofia greacă până la Platon*, coord. Ion Banu, vol. II, partea a 2-a, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984.

[B4] «Despre zei nu pot şti nici că sunt, nici că nu sunt, nici ce fel sunt ca manifestare exterioară, căci multe mă împiedică să ştiu, şi obscuritatea problemei şi scurtimea vieţii omeneşti» (*reconstituirea Diels*).

Prodicos din Keos, a fost contemporan cu Democrit şi cu Gorgias, şi, după unele mărturii, discipol al lui Protagoras. Sofist renumit, amator de câştiguri şi bunăstare, îşi leagă totuşi numele de câteva remarci admirative la adresa „preciziei sale terminologice".

[A1 PHILOSTRATOS] «Umbla în aşa măsură după tineri nobili cât şi după tineri din familii umile, încât avea şi intermediari pentru acest fel de vânătoare. Căci era robul banilor şi dedat plăcerilor.»

[A2 PLATON, *Protagoras*] «Mi se părea că e nemaipomenit de priceput la toate şi că are ceva divin în el...»

[A9 MARCELLINUS] «[Tucidide] a imitat şi precizia terminologiei lui Prodicos din Keos».

[A10 E.D. Platon, *Protagoras*] «S-ar putea ca ştiinţa lui Prodicos [în ce priveşte sensul exact al cuvintelor] să fie divină, vechimea ei fiind considerabilă...»

[A11 Platon, *Cratylos*] «Dacă, în fapt, aş fi dat ascultare cursului de 50 de drahme al lui Prodicos, care e în măsură – după cum spune chiar el – să instruiască până la capăt pe ascultători asupra acestui lucru, nimic nu s-ar împotrivi ca tu să afli pe loc adevărul despre dreapta potrivire a numelor; numai că eu nu am audiat decât pe cel de o drahmă»

[B4 GALEN] «Cât despre inovaţiile lui Prodicos în materie de cuvinte, ne dă suficiente dovezi şi Platon...»

[B5 SEXTUS EMPIRICUS] «Prodicos spune că ceea ce foloseşte vieţii a fost acceptat ca divinitate, ca de exemplu Soarele şi Luna şi râurile şi lacurile şi pajiştile şi roadele şi orice alt lucru de felul acesta»

Gorgias, orator şi profesor de elocinţă, s-a ocupat cu cercetarea senzaţiilor, cu meditaţia metafizică şi cu retorica[1]. Dascălul său a fost Empedocle din Agrigent.

[A1 PHILOSTR] «Sicilia ni l-a dat pe Gorgias din Leontinoi la care arta sofiştilor se raportează, credem, ca la un părinte. (...) Căci el a dat un imbold sofiştilor printr-un stil neaşteptat, prin puterea suflului, prin tratarea solemnă a unor teme solemne, prin întreruperi şi tranziţii abrupte, care fac discursul mai plăcut şi mai eficace; şi l-a

[1] Ion Banu, „Notiţă introductivă" la Gorgias în *Vol. Cit.*, pp. 447-448.

înveşmântat totodată în cuvinte poetice urmărind frumusețea şi solemnitatea. (...)

[A11 ATHEN.] «(...) Şi atunci când cineva l-a întrebat ce anume fel de viață a dus încât a trăit o vreme atât de îndelungată, în deplină armonie, cu simțurile intacte, a răspuns: „niciodată n-am făcut ceva mânat de plăcere"».

[A12 CIC.] «Profesorul lui [Isocrate], Gorgias din Leontinoi, a împlinit 107 ani şi niciodată nu şi-a întrerupt studiul şi creația; când cineva l-a întrebat de ce doreşte să rămână în viață timp atât de îndelungat, a răspuns: „nu am nici un motiv să acuz bătrânețea"».

[A15a ATHEN.] «Se spune că Gorgias citind el însuşi dialogul care îi poartă numele ar fi spus către intimii lui: „ce frumoş ştie Platon să critice!"»

[A22 PLATON, *Gorgias*] «Am să-ți dau dovadă temeinică, Socrate: adesea, mergând împreună cu fratele meu şi cu alți medici pe la câte un bolnav, cum acesta nu voia să înghită leacul, nici să se lase tăiat sau ars de medic, neputând medicul să-l convingă eu izbuteam fără alt meşteşug decât retorica».

[A25 CICERO] «De fapt, Gorgias despre orice argument scria atât elogiul cât şi blamul, deoarece, după părerea lui acesta este meritul cel mai mare al oratorului şi anume să confere [argumentului] un plus de valoare, prin laude, şi apoi iarăşi să-l denigreze, prin critică».

[B1 ISOCR.] «(...) cum de-ar putea cineva să-l întreacă pe Gorgias, care a îndrăznit să afirme că nimic din cele existente nu există...»

[**B3** SEXT., *Adv. Math,* 65][1] «Gorgias din Leontinoi (...) enunță trei sentențe de bază care se înlănțuie: una, care este totodată şi prima teză, anume despre faptul că nimic nu există; a doua, teza conform căreia dacă totuşi [ceva] există, nu poate fi reprezentat de om; a treia teză e cea conform căreia dacă [acel ceva] ar fi reprezentat, nu poate fi comunicat şi nici explicat altora. (66) Că nimic nu există, el argumentează în felul următor: dacă există [ceva], acel [ceva] este, fie existentul, fie nonexistentul, fie laolaltă [existentul şi nonexistentul]. Dar nu este nici existentul, după cum va stabili ulterior, nici nonexistentul, după cum se va statornici, nici totodată existentul şi nonexistentul, după cum va explica el mai departe; aşadar, nu există nimic. (67) Şi nici nonexistentul nu este; căci dacă este nonexistentul,

---

[1] Aceasta este o relatare a lui Sextus Empiricus (sec. II-III d.H.) despre conținutul lucrării *Despre nonexistent sau despre natură* a lui Gorgias, lucrare pierdută. Sextus Empiricus fiind un filosof sceptic, acuratețea redării ideilor lui Gorgias este discutabilă. Totuşi, exegeții cad de acord asupra faptului că, cu excepția unor inserții sceptice identificabile, redarea este relevantă.

totodată el este şi nu este: în măsura în care este conceput ca nonexistent, nu este, dar în măsura în care nonexistentul este, totuşi el este. Rezultă absurditatea că ceva totodată este şi nu este existent. Deci nonexistentul nu este. Dealtfel, dacă nonexistentul este, atunci existentul nu va exista, căci acestea se bat cap în cap: dacă pentru nonexistent este admis predicatul „este", atunci pentru existent va trebui admis acela de „nu este", or, cum existentul nu poate în nici un caz să nu fie, în acest caz nu poate să fie nici nonexistentul. (68) Dar nu este nici existentul. Căci dacă ar fi, atunci este fie veşnic, fie creat, fie laolaltă veşnic şi creat; dacă însă nu este nici veşnic, nici creat, nici una, nici alta, după cum vom demonstra, ajungem la concluzia că existentul nu este. Într-adevăr, existentul fiind etern, [să pornim de aici], nu are nici un început (ἀρχή). (69) În adevăr, tot ceea ce devine are un început, dar ceea ce este etern (ἀίδιον) nu are început, căci este postulat ca fiind nenăscut; neavând un început este nelimitat (ἄπειρον); dacă este nelimitat, nu se poate afla în nici un loc; căci dacă s-ar afla într-un loc, acel ceva în care se află ar fi altceva decât el, [l-ar depăşi]. În acest caz însă existentul n-ar mai putea fi nelimitat (ἄπειρον), înconjurat cum se află de ceva. Căci conţinătorul este mai mare decât ceea ce conţine. Concluzia este că nelimitatul nu se află nicăieri. (70) Şi nici nu poate fi conţinut în sine însuşi, căci astfel conţinătorul şi conţinutul s-ar confunda, iar existentul ar deveni dublu, şi anume „loc" şi „corp" (τόπος καὶ σῶμα). Aşa ceva însă este o absurditate. Prin urmare, existentul nu se află conţinut nici în el însuşi. Dacă deci existentul este veşnic, el este nelimitat, nu se află în nici un loc, şi dacă nu este în nici un loc, înseamnă că nu există. Admiţând aşadar veşnicia existentului, el nu poate fi asociat unui început. (71) dar existentul nu poate fi nici născut; căci dacă s-ar fi născut, ar fi apărut fie din existent fie din nonexistent. El nu s-a născut din existent, căci, dacă existentul este, el nu s-ar fi născut, ci ar fiinţa dinainte; şi nici din nonexistent, căci ceea ce nu există nu poate genera ceva, din cauză că ceea ce generează trebuie în mod necesar să participe într-un fel oarecare la o modalitate de existenţă (ὑπάρξεώς τινος). Prin urmare, existentul nu este născut. (72) în conformitate cu cele de mai sus, nici [cele două] posibilităţi nu pot fi admise, şi anume a fi veşnic şi totodată născut: aceste posibilităţi se exclud una pe alta. Dacă existentul este veşnic, înseamnă că nu s-a născut şi, dacă s-a născut, înseamnă că nu este veşnic. În concluzie, dacă existentul nu este nici veşnic, nici născut, nici veşnic şi născut, înseamnă că nu este existent. **(73)** În altă ordine de idei, dacă [existentul] este, atunci este sau unu, sau multiplu; dar, cum se va stabili îndată, nu este nici

unu, nici multiplu[1], deci existentul nu există. În adevăr, dacă ar fi unu, ar avea atributele cantității, ale continuității, ale mărimii, ale corporalității; dar, dacă ar avea unul din aceste [predicate] n-ar mai fi unu; căci, luat în considerare cantitativ, va fi divizibil, fiindcă [dată fiind] discontinuitatea, se va secționa; la fel şi cu mărimea, concepută ca ceva care nu va putea fi divizat; în cazul corporalității va avea trei dimensiuni: lungime, lățime şi grosime. Prin urmare, este peste putință să afirmăm că existentul n-ar fi nimic din toate acestea. Să conchidem deci că unu nu este existent. (74) Dar nici multiplul nu există: căci, dacă nu este unul, nu este nici multiplul. Multiplul este o punere laolaltă (σύνθεσις) a celor luate unul câte unul. De aceea, în caz că dispare unul, odată cu el dispare şi multiplul. După cum reiese clar din aceste [argumente] nu este nici existentul, nici nonexistentul. (75) Că ambele nu există, adică nici existentul şi nici nonexistentul, este uşor să ne facem o socoteală. În cazul când este existentul cât şi nonexistentul, înseamnă că nonexistentul este totuna cu existentul, în măsura în care priveşte existența. Şi din această cauză nu există nici unul, nici celălalt. S-a convenit doar că nonexistentul nu este, iar acum se vede că existentul este unul şi acelaşi lucru cu nonexistentul. În concluzie, nu există nici existentul. (76) Adevărul este că odată stabilit faptul că existentul este totuna cu nonexistentul, nu este cu putință ca amândouă „să fie"; căci, dacă sunt două [entități diferite], nu pot fi unul şi acelaşi [lucru] şi dacă sunt unul şi acelaşi lucru, nu pot fi două [lucruri diferite]. De unde, concluzia că nimic nu este. Căci dacă nu este existentul, nici nonexistentul şi nici amândouă laolaltă, iar în afară de acestea nu pot fi concepute alte posibilități, atunci nimic nu este.

(77) Să arătăm acum că, chiar dacă ar exista ceva, pentru om [acel ceva] s-ar afla în postura de a fi incognoscibil şi de neconceput. Dacă admitem, aşa cum pretinde Gorgias, că ceea ce gândim nu are existență, însemna că ceea ce este existent nu este gândit (τὸ ὂν οὐ φρονεῖται). Aşa ceva este logic. De pildă, dacă în conținutul gândirii se află predicatul de „alb" şi dacă însuşirea de „alb" poate fi gândită, atunci, prin analogie, dacă pentru acel ceva ce e gândit se constată nonexistența, înseamnă că pentru cele existente se va predica în mod necesar imposibilitatea de a fi gândite. (78) Iată de ce concluzia că „dacă ceea ce gândim nu are existență, atunci nici ceea ce există nu poate fi gândit" apare sănătoasă şi plină de bun simț. Adevărul este că ceea ce noi gândim – să o luăm de aici – nu există, după cum vom

[1] Cu privire la problema unu-multiplu, Gorgias urmează argumentarea lui Zenon din Elea, dar adoptă concluzii diferite (nota lui Ion Banu, în *Vol. cit.*, p. 496, n. 46).

demonstra; prin urmare, existentul nu este gândit. Este deci evident că ceea ce gândim nu există. (79) în adevăr, dacă ceea ce gândim ar exista, ar trebui să admitem că există toate cele pe care le gândim, oricum ar fi ele gândite. Aceasta însă e absurd. Nu înseamnă că, dacă cineva se gândeşte la un om care zboară sau la nişte care ce aleargă pe suprafaţa mării, omul zboară în adevăr, sau carele chiar şi aleargă pe mare. Concluzia este că ceea ce este gândit, nu este existent. (80) Afară de aceste argumente, dacă într-adevăr ceea ce este gândit ar fi existent, ar trebui să admitem că nonexistentul nu poate fi gândit, deoarece contrariile se definesc prin predicate contrarii. Or, contrariul existentului este nonexistentul. Iată de ce, în chip absolut, dacă existentului i se atribuie predicatul de „a putea fi gândit", nonexistentului îi va corespunde predicatul „a nu putea fi gândit". Ceea ce este absurd. De pildă, Scylla, şi Himera, şi multe alte lucruri care nu există, iată că totuşi sunt gândite. Rezultă deci că, ceea ce există nu [poate] fi gândit. (81) Ar fi ca şi cum – dat fiind că cele ce sunt văzute, de aceea sunt numite „văzute", pentru că sunt văzute, şi că cele ce se aud, de aceea sunt numite „auzite", pentru că se aud, – noi am exclude cele ce se văd pentru că nu se aud, sau am nega cele ce sunt auzite pentru că nu sunt văzute (fiecare în parte se cuvine judecat după percepţia respectivă şi nu după alta); astfel stau lucrurile şi cu cele ce sunt gândite, chiar dacă nu pot fi văzute prin simţul văzului, nici auzite prin simţul auzului; ele totuşi există, deoarece sunt percepute după un criteriu care le este propriu. (82) Dacă cineva se gândeşte la care alergând pe mare, chiar dacă nu le zăreşte, ar însemna să dăm crezare că există care alergând pe mare. Dar aceasta este o absurditate. Existentul, aşadar, nu poate fi gândit, nici sesizat.

(83) Dar, să presupunem că ar putea fi gândit de noi; altcuiva însă tot n-ar putea fi comunicat. Căci dacă cele existente sunt susceptibile de a fi văzute şi auzite şi, în general vorbind, perceptibile – căci referinţa priveşte lucrurile exterioare nouă – iar dintre acestea, cele vizibile sunt percepute prin văz, iar cele ce sunt auzite, prin auz şi nu viceversa –, cum de-ar fi oare cu putinţă ca acestea să fie semnalate altcuiva? (84) Mijlocul nostru de semnalizare este cuvântul (λόγος), dar cuvântul nu înseamnă nici lucrurile (subiacente: ὑποκεῖμενα), nici existentul. Prin urmare, celor ce receptează [cuvintele noastre], nu le semnalăm lucrurile, ci numai cuvântul, care este altceva decât lucrurile. În acelaşi chip deci, în care ceea ce este vizibil nu poate deveni audibil şi invers, tot aşa şi existentul, de vreme ce este ceva exterior nouă, nu coincide cu cuvântul nostru. (85) Şi dacă [lucrurile existente] nu coincid cu cuvântul, nu pot fi comunicate

altcuiva. Cuvântul – susține el – este produsul unei acțiuni exercitate asupra noastră de lucrurile din exterior [cu alte cuvinte, a lucrurilor sensibile]. Să luăm un exemplu. Din contactul cu un gust se naşte în mintea noastră cuvântul care corespunde acestei calități; din contemplarea unei culori, cuvântul corespunzător acestei culori. Admis acest lucru, cuvântul nu reproduce ceea ce este exterior, ci ceea ce este exterior e ceea ce conferă cuvântului un sens. (86) Dealtfel, nu este cu putință să susții că, aşa cum sunt reale [în mod obiectual] lucrurile care pot fi văzute şi auzite, tot aşa s-ar întâmpla şi cu vorbirea; că, din faptul existenței ei [a vorbirii] în virtutea unui substrat real, ar rezulta putința ei de a reproduce lucrurile care există datorită substratului lor real (τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα). Chiar presupunând că vorbirea – spune el (Gorgias) – are un substrat obiectual, totuşi ea diferă de toate celelalte lucruri obiectuale. Cuvintele diferă în cel mai înalt grad de corpurile vizibile. Căci omul este organul prin care se face perceput vizibilul şi altul acela în virtutea căruia vorbim: în adevăr, vorbirea nu ne poate informa despre multe din lucrurile ce ființează în mod real, întocmai cum acestea nu-şi pot revela natura, unul altuia. (87) În fața acestor grave probleme fără ieşire, ridicate de Gorgias, dispare în ce le priveşte – însuşi criteriul adevărului (τὸ τῆς ἀληθείας κριτήριον). Căci despre nonexistent, noncognoscibil, noncomunicabil, nu există nici un criteriu.»

[B3a PSEUDO-ARISTOTEL][1] «Gorgias afirmă că nu există nimic. Dacă totuşi ceva există, nu poate fi cunoscut; dacă, să zicem, ceva există şi poate fi cunoscut, nu este comunicabil altora. (2) Că nu există nimic, el argumentează astfel: dacă comparăm doctrinele celorlalți filosofi care, făcând speculații despre cele existente, susțin, pe cât reiese, unii împotriva celorlalți, principii care se bat cap în cap – unii afirmând că existentul este unu şi nu multiplu, alții, dimpotrivă, că este multiplu şi nu unu; unii, susținând că cele existente sunt născute, alții, că nu sunt născute, ei bine împotriva ambelor tabere a tras propria sa concluzie şi anume că nimic nu există. (3) În adevăr, el spune că, dacă ceva ar exista, ar fi în chip necesar sau unu sau multiplu, că cele existente vor fi sau nenăscute sau născute; dacă însă se admite că nu există nici unul, nici multiplul, nici nenăscutul, nici născutul, atunci nu există nimic. Căci, dacă ceva ar exista, ar fi

[1] Aceasta este cea de-a doua relatare a conținutului lucrării lui Gorgias *Despre nonexistent sau despre natură*. Ea aparține unui autor de secol I î.Hr, numit *Pseudo-Aristotel*, datorită faptului că textul a fost o vreme atribuit stagiritului. Aceste două relatări sunt singurele surse din care putem cunoaşte conținutul lucrării lui Gorgias. Din această a doua relatare redăm numai prima teză.

sau una sau alta din aceste două posibilități. Că existentul nu este nici unu nici multiplul, nici nenăscut, nici născut, el își ia asupră-și să demonstreze, în parte, urmându-l pe Melissos, în parte, pe Zenon, după ce făcuse anterior propria sa demonstrație, în care se afirmase că nu poate ființa nici existentul, nici nonexistentul. (4) Căci, dacă nonexistent „este" nonexistent, înseamnă că nonexistentul nu va fi mai puțin decât existentul. În adevăr, nonexistentul în virtutea lui „este", *este* nonexistent și existentul este existent, așa că faptul nonexistenței lucrurilor nu este cu nimic mai puțin decât faptul existenței lor. (5) Dacă, indiferent cum stau lucrurile, nonexistentul este, atunci [Gorgias] susține că existentul, care este contrariul [nonexistentului] nu este. Căci, dacă nonexistentul este, logica cere ca existentul să nu fie. (6) Nimic, deci – afirmă el – nu poate exista, dacă existentul și nonexistentul nu sunt unul și același lucru. Apoi, [afirmă] că, chiar de ar fi unul și același lucru, și în acest caz tot n-ar exista nimic; din moment ce nonexistentul nu este, în felul acesta nici existentul nu poate fi, de vreme ce este unul și același lucru cu nonexistentul. Aceasta, așadar, este prima sa teză. (...)»

*

Discuția acestor texte este suficientă pentru a ilustra relativismul și agnosticismul propus de sofiști. Nu este dificil de înțeles de ce Socrate și Platon se vor raporta negativ la genul lor de discurs. Dialogurile platoniciene conțin aluzii nenumărate la practica sofiștilor, remarcabil fiind faptul că, înaintând spre dialogurile de bătrânețe, discutarea temelor sofistice este din ce în ce mai detaliată. Vom putea recunoaște fără îndoială dezvoltarea argumentelor din fragmentele anterioare în dialogul *Parmenide*.

Dar nu numai acest rol negativ poate fi atribuit sofiștilor. Originea acestui tip de preocupare se află în diplomația care avea loc între diferitele cetăți grecești. Vorbind în public, sofiștii se dovedeau abili în a convinge auditoriul și excelau în arta vorbirii. Erau desemnați deseori să-și reprezinte propria cetate în diplomație. Instruiți și cu un succes impresionant, erau apoi solicitați de către cei care-i ascultaseră să le dea lecții plătite.

Odată cu acest fenomen se poate spune că a avut loc în lumea greacă o adevărată „revoluție" educațională. Iată – în rezumat – câteva remarci ale lui Henri-Irenée Marrou[1].

Mai întâi, ceilalți gânditori presocratici nu au avut poate niciodată o atât de bună „imagine publică" precum cea de care s-au bucurat sofiștii. Ionienii sunt puri savanți, singulari și izolați, priviți cu uimire – uneori scandalizată – după cum ne arată legenda despre Thales și teascurile lui de măsline.

---

[1] A se vedea Henri-Irenée Marrou, *Istoria educației în antichitate*, traducere și cuvânt înainte de Stella Petecel, Editura Meridiane, București, 1997, volumul I, pp. 88-108.

Nici măcar primele şcoli de filosofie, cum ar fi cele ale lui Xenophanes din Colophon sau Pitagorismul, nu reuşesc să producă „revoluţii" educaţionale.

Adevărata revoluţie pedagogică se datorează sofiştilor. Ei promovează, prin învăţătura lor, un nou ideal de om politic, datorită lor *apare* şi subzistă problema însăşi a *formării omului politic*, o problemă pe care o cunoaştem din dialogurile socratice ale lui Platon dar care nu ar fi cunoscut o asemenea emergenţă fără aportul sofiştilor. Cu ce anume polemizează personajul Socrate dacă nu cu acest ideal de om politic *învingător*, *eficient* şi adept al unor *virtuţi lucrative*?

La o evaluare critică, nici măcar nu putem spune că sofiştii ţin cu adevărat de istoria filosofiei, ei fiind, în mod asumat, *educatori*. Ei practică şi promovează *învăţământul ca profesie*, solicită onorarii şi formulează *oferte* prin *discuţii în public*, *conferinţe*, *anunţuri* cu conţinut exagerat (pretinzând de exemplu omniscienţa, cum ştim iarăşi de la Platon). Măiestria lor se dovedeşte a fi o *tehnică* nu o ştiinţă. La Platon, a educa oamenii (παιδεύειν ἀνθρώπους) va însemna cu totul altceva. La sofişti nu întâlnim decât o *tehnică*, tehnica politică (πολιτικὴ τέχνη), însemnând însuşirea unui instrumentar al eficacităţii, aspiraţia spre poziţia de învingător. Doua sunt elementele principale ale acestei tehnici pedagogice:

- *dialectica* şi valoarea argumentelor, compunând *arta de a convinge*,
- retorica, adică *arta de a vorbi plăcut* în discursuri, pledoarii etc. Învăţarea retoricii avea loc la nivel teoretic dar mai ales practic, prin exerciţii îndelungate.

Acestea sunt posibile în primul rând datorită unor studii teoretice erudite ale maeştrilor: Protagoras compune *Despre corectitudinea exprimării*, Prodicos se preocupă de etimologii, sinonimie, precizia limbajului. Îndrumaţi, discipolii învăţau atâta teorie cât să le fie de folos în formularea argumentelor şi, în plus, exersau discursuri sau părţi de discurs gata-făcute pentru formarea abilităţilor. Sofiştii au fost primii *educatori ai demos-ului*.

Socrate va reacţiona având convingerea că nu succesul şi eficienţa trebuie să constituie esenţa educaţiei, ci căutarea adevărului, a autenticităţii.

2. Indignarea socratică.

Nu este de mirare faptul că Socrate observă primul că sofiştii sunt demni de reproşuri. Nu putea să se raporteze la ei decât negativ, din moment ce tot ce înseamnă activitatea acestora se află în opoziţie cu convingerile şi tehnica socratică. Iată o sinteză care ne permite observarea principalelor opoziţii între Socrate şi sofişti.

Ce promovează sofiştii:	**Ce promovează Socrate:**
- eficienţa	- ineficienţa
- tehnica succesului	- căutarea adevărului
- profitul	- non-profitul
- pretinsa atotcunoaştere	- pretinsa ignoranţă
- uimirea adversarului	- ironia
- predarea cunoştinţelor	- „moşitul"

În fragmentul 18d (redat mai jos) se poate vedea atitudinea socratică faţă de activitatea publică a sofiştilor. Tipul lor de argumentare făcea ca ei „să nu poată fi aduşi la judecată" şi să nu se poată dovedi falsitatea tezelor lor. Polemica cu sofiştii este o „luptă cu umbrele" întrucât nici măcar paternitatea ideilor nu poate fi fixată, una din figurile retorice ale sofiştilor fiind apelul la autoritate.

În dialogul *Hippias Maior* Socrate descrie îndeletnicirile sofiştilor sugerând o moralitate îndoielnică a acestora, exprimându-şi indignarea faţă de faptul că ei se foloseau de poziţiile publice (misiuni diplomatice) pe care le aveau pentru a câştiga bani.

«Iată-l de pildă pe Gorgias, sofistul din Leontinoi; trimis de ai lui la Atena pentru a le reprezenta cetatea – leontinii îl ţineau de cel mai iscusit în cele obşteşti – a trecut drept un excelent vorbitor în adunarea poporului; iar apoi şi-a văzut de ale lui şi, dând lecţii celor tineri, a câştigat de la noi o grămadă de bani. Ca să nu mai vorbesc de prietenul meu Prodicos, care nu o dată a trecut pe aici cu treburi de-ale cetăţii. Dar ultima oară, venind la Atena ca reprezentant al Ceosului a stârnit mare admiraţie vorbind în consiliu; iar apoi, s-a gândit şi la ale sale; cu prelegeri şi cu lecţii a câştigat o groază de bani, de te miri cât. (...) Ca să nu mai vorbim de înaintaşul lor, Protagoras.»[1]

3. Condamnarea lui Socrate.

Ateismul, introducerea de zei noi şi *coruperea tineretului* sunt acuzele grave ce i se aduceau lui Socrate în anul 399 de către tribunalul atenian, la solicitarea lui Meletos (poet), Anytos (om politic) şi Lycon (orator). Nu întâmplător aceştia trei, căci ei reprezintă tocmai categoriile de cetăţeni cărora Socrate li se adresa în lungile sale discuţii, făcându-i să-şi întâlnească ignoranţa. Poate şi mai puţin întâmplătoare este apariţia episodică a lui Anytos în alt dialog, *Menon,* unde Socrate, aflat încă în plin exerciţiu dialectic, este avertizat: „păzeşte-te, Socrate".

Din 502 judecători, 281 votează pentru condamnarea lui Socrate la moarte. Apărarea rostită de Socrate în faţa judecătorilor este redată în singurul text platonic care nu a fost scris sub formă de dialog.

Apărarea lui Socrate poate fi pus alături de alte trei dialoguri, împreună cu care formează un grup ce ar putea fi numit „Ultimele zile ale lui Socrate". Astfel, *Eutyphron* este dialogul în care Socrate, fiind deja urmărit în justiţie de către Meletos („unul cu părul lung şi lins, nu prea bărbos şi cu nasul puţin coroiat", spune Socrate într-o explozie de ironie), are o ultimă discuţie – în libertate – cu un tânăr (Eutyphron), pe tema pietăţii. Urmează *Apărarea,* unde îl putem urmări

---

[1] Platon, *Hippias Maior*, 282 c-d. Traducere de G. Liiceanu, în Platon, *Opere. II,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976.

pe Socrate la proces, apoi *Criton*, în care Socrate se află la închisoare, aşteptând executarea sentinţei, unde Criton îl vizitează, propunându-i să evadeze iar Socrate îşi întăreşte refuzul purtând o discuţie despre datorie. În fine, *Phaidon* este dialogul în care personajul Socrate se află chiar în ajunul executării pedepsei şi, vizitat de prietenii săi apropiaţi, le vorbeşte despre eternitatea sufletului.

Ceea ce trebuie să remarcăm dintru început este caracterul aproape iluzoriu, lipsit de şansă, a aşa-zisei „apărări" a lui Socrate. Discursul lui Socrate în faţa Tribunalului reprezintă mai degrabă un testament filosofic decât o apărare juridică propriu-zisă. Ştiind că formularea ei textuală îi aparţine lui Platon, nu este lipsită de legitimitate întrebarea: ce înseamnă „Apărarea lui Socrate" de fapt? *Apărarea formulată de către Socrate* sau apărarea *de către Platon* – în faţa posterităţii – a maestrului său?

Lecturând textul, trebuie să observăm că discursul lui Socrate nu se adresează numai judecătorilor şi acuzatorilor săi. De cele mai multe ori Socrate vizează un „public" mult mai larg: întreaga cetate, poate întreaga comunitate filosofică. Acuzatorii săi direcţi – Meletos, Anytos şi Lycon – nu sunt singuri. Ei reprezintă doar trei indivizi, purtătorii de cuvânt – concreţi – ai unui spirit sau ai unei tradiţii care, în calitate de opinie publică, fusese cultivată vreme îndelungată de către sofişti.

Structura acestui „duh al cetăţii" este perfect izomorf cu acuzaţiile de la proces şi cu spiritul acuzatorilor fizici ai lui Socrate.

Sursa acuzării	acuzatorul	acuzaţia
Spiritul poeţilor	Meletos	„cercetează cele din cer şi de sub pământ"
Spiritul meşteşugarilor şi oamenilor politici	Anytos	„nu crede în zei"
Spiritul sofiştilor şi retorilor	Lycon	„face să învingă judecata strâmbă"

Prima parte a textului reprezintă aşadar apărarea lui Socrate faţă de „spiritul obiectiv", „duhul comunitar" sau, am mai putea spune, faţă de oprobiul şi prejudecata publică a cărei sursă este activitatea sofiştilor. Fragmentele 17 b şi d redau o primă distanţare faţă de sofişti, prin sugerarea unei distincţii între *arta vorbirii sofistică* şi *arta vorbirii de tip socratic*.

Textul are trei diviziuni, prima fiind apărarea propriu-zisă. La rândul ei, apărarea poate fi divizată în apărarea faţă de prejudecata publică (până la 24 b) şi apărarea faţă de acuzatorii săi direcţi.

«[17a-b][1] Ce înrâurire au avut acuzatorii mei asupra voastră, nu ştiu, cetăţeni ai Atenei; eu, cel puţin, ascultându-i, era cât pe ce să nu mă mai recunosc, atât de convingătoare erau cuvintele lor; totuşi, la

[1] Fragmentele sunt redate după Platon, *Apărarea lui Socrate*, în *Opere*, vol. I, ediţie îngrijită de Petru Creţia şi Constantin Noica, Studiu introductiv de Ion Banu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.

drept vorbind, ei n-au spus nimic adevărat. Însă dintre toate minciunile pe care le-au rostit, m-a uluit cel mai mult afirmaţia că trebuie să luaţi bine seama să nu fiţi înşelaţi de mine, un vorbitor, zic ei, nemaipomenit. Şi nu le-a fost ruşine că vor fi pe loc dovediţi mincinoşi de mine prin fapte, de vreme ce nu arăt a fi câtuşi de puţin un vorbitor grozav, iar aceasta mi s-a părut cea mai mare neruşinare a lor, dacă nu cumva prin „a fi un vorbitor grozav" ei înţeleg „a spune adevărul"; căci dacă asta vor să spună, aş putea consimţi că sunt şi eu orator, dar altfel decât ei. (...)

Socrate începe astfel prin a evita ceea ce se aşteaptă de la el: folosirea argumentaţiei şi limbajului de tip sofistic, identificându-se chiar cu imaginea unui străin.

[17c] (..) tocmai asta vă rog, atenieni, şi vă rog cu tot dinadinsul: dacă mă veţi auzi apărându-mă cu aceleaşi cuvinte pe care obişnuiesc să le spun şi în agora, printre tarabele zarafilor, unde m-au auzit mulţi dintre voi, şi în alte părţi, să nu vă miraţi şi să nu faceţi zarvă. Căci aşa stau lucrurile: pentru prima oară am venit la judecată acum, la şaptezeci de ani; sunt cu totul străin de vorbirea de aici.

Acum începe respingerea prejudecăţilor publice, apărarea faţă de „primii acuzatori".

[18b] Întâi de toate se cuvine, atenieni, să mă apăr de primele învinuiri mincinoase şi de primii mei acuzatori; apoi de acuzaţiile şi de acuzatorii mei din urmă. Căci mulţi sunt cei care m-au învinuit în faţa voastră, şi încă de mulţi ani, fără să spună nimic adevărat; de ei mă tem eu mai degrabă decât de Anytos şi de ai lui, cu toate că şi aceştia sunt de temut. Dar mai de temut sunt, judecători, aceia care, asumându-şi rolul de a vă educa, încercau să vă convingă aducându-mi vini neadevărate: că ar exista un oarecare Socrate, om iscusit, care **cugetă la cele din cer şi cercetează toate câte se află sub pământ** şi **face să învingă judecata strâmbă**. De vreme ce mi-au răspândit o asemenea faimă, atenieni, aceştia sunt acuzatorii de care trebuie să mă tem.

[18d] (...) Toţi cei care, din pismă şi clevetire, s-au străduit să vă convingă, ca şi cei care, după ce s-au lăsat convinşi, i-au convins la rândul lor pe alţii, toţi aceştia mă pun în grea încurcătură; pentru că nu poţi aduce pe nici unul dintre ei aici, la judecată, nici nu poţi dovedi că n-au dreptate, ci, pur şi simplu, trebuie să te aperi luptând cu nişte umbre şi să acuzi fără să-ţi răspundă nimeni. V-aţi dat aşadar seama şi voi, din câte vă spun, că **acuzatorii mei sunt de două feluri: unii m-au acuzat de curând, ceilalţi de mult**, cei despre care tocmai

vorbesc. Şi aţi înţeles că trebuie să mă apăr mai întâi de învinuirile lor, pentru că pe ei i-aţi auzit întâi învinuindu-mă, şi i-aţi auzit mult mai multă vreme decât pe ceilalţi, de mai târziu.

[19a] (...) aş vrea de bună seamă să reuşesc şi să ajung la un rezultat apărându-mă; dar cred că e greu şi-mi dau foarte bine seama cât e de greu. Totuşi, întâmple-se cum o vrea Zeul, noi suntem datori să dăm ascultare legii şi să ne apărăm.

Aşadar, să vedem din nou, de la început, care e învinuirea din care s-a născut această ponegrire a mea şi pe care s-a sprijinit Meletos când m-a dat în judecată. (...) „Socrate este vinovat, el iscodeşte peste măsură cele de sub pământ şi cele din cer, face să învingă judecata strâmbă şi îi învaţă şi pe alţii aceste lucruri".

[19d] Nu numai că, hotărât lucru, nimic dintre acestea nu e adevărat, dar nu e adevărat nici ce veţi fi auzit pe câte unul spunând, că-mi fac o îndeletnicire din a-i învăţa pe alţii şi că le cer plată pentru asta.

[20c] S-ar putea însă ca vreunul dintre voi să mă întrebe: „Bine, Socrate, dar cu ce te îndeletniceşti tu? Din ce s-au iscat aceste clevetiri împotriva ta? Căci, de bună seamă, atâta vreme cât nu făceai nimic mai mult decât ceilalţi, nu-ţi puteau ieşi asemenea faimă şi vorbe, dacă nu făceai nimic *altfel* decât cei mulţi. Spune-ne, deci, despre ce este vorba, ca să nu ne facem o părere nechibzuită despre tine." (...)

[20d] În fapt eu m-am ales cu numele acesta, atenieni, numai din pricina unui fel de înţelepciune. Ce fel de înţelepciune? Una care, e probabil, o înţelepciune omenească. Mă tem că este de fapt singura înţelepciune pe care o am; cei despre care vorbeam adineauri or fi poate mai înţelepţi cu vreo înţelepciune mai mult decât omenească. Dacă nu e aşa, nu ştiu ce să mai spun, pentru că eu n-o am, iar cine afirmă că o am, minte şi vorbeşte spre a mă ponegri.

[20e] despre înţelepciunea mea, dacă înţelepciune este, şi despre felul ei, vă voi aduce ca martor pe Zeul de la Delfi. (...)

[21b-c] „Oare ce spune Zeul şi cu ce tâlc? Eu îmi dau seama că nu sunt înţelept nici în mare, nici în mică măsură; atunci la ce se poate gândi când spune că eu sunt cel mai înţelept? Pentru că, de bună seamă, el nu minte; doar nu-i e îngăduit". Şi multă vreme am fost nedumerit ce vrea să spună; apoi, greu de tot, m-am hotărât să cercetez lucrul cam în felul acesta: m-am dus la unul din cei care erau socotiţi înţelepţi, pentru ca acolo, mai degrabă decât oriunde, să dezmint oracolul şi apoi să-i arăt Zeului: "Omul acesta e mai înţelept decât mine, în timp ce tu ai spus că eu aş fi". Cercetându-l deci pe acesta – nu-i nevoie să-i spun pe nume, era unul dintre oamenii

politici – iscodindu-l eu şi stând de vorbă cu el, uite cam ce impresie am avut, atenieni: mi s-a părut că omul meu trece drept înţelept în ochii celor mai mulţi oameni şi în primul rând în ai lui însuşi, dar că nu este. M-am apucat apoi să-i arăt că numai îşi închipuie că e înţelept, dar că nu este. Din clipa aceea m-au urât şi el şi mulţi dintre cei care erau de faţă.

[21d] Se pare, deci, că sunt mai înţelept, şi anume tocmai prin acest lucru mărunt, prin faptul că, dacă nu ştiu ceva, măcar nu-mi închipui că ştiu.

[22a-e] Aşadar, după oamenii politici m-am dus la poeţi... Mi-am dat seama astfel în scurtă vreme şi despre poeţi că nu din înţelepciune fac ceea ce fac, ci dintr-o înzestrare firească şi sub puterea inspiraţiei, întocmai ca profeţii şi tâlcuitorii de oracole; căci şi aceştia spun multe lucruri frumoase, dar de fapt nu ştiu nimic din ce spun. Am văzut că poeţii sunt şi ei într-o situaţie asemănătoare şi totodată mi-am dat seama că, din cauza darului lor poetic, îşi închipuie că în general nimeni nu e mai înţelept decât ei, ceea ce nu e adevărat.

În sfârşit, m-am dus la meşteşugari. (...) Pentru că îşi îndeplinea bine meşteşugul, fiecare credea că este cât se poate de înţelept şi în celelalte privinţe, şi anume în cele mai însemnate, şi tocmai această nesocotinţă le întuneca înţelepciunea pe care o aveau, încât am ajuns să mă întreb, în privinţa oracolului, dacă aş voi mai degrabă să fiu aşa cum sunt, nici înţelept cu înţelepciunea lor, nici prost cu prostia lor, sau să le am pe amândouă aşa cum le au ei. Mi-am răspuns, deci, mie şi oracolului, că mi-e mai de folos să fiu aşa cum sunt.

[23a-b] De fiecare dată cei de faţă îşi închipuiau că eu, în înţelepciunea mea, ştiu ceea ce dovedeam că celălalt nu ştie; dar de fapt, cetăţeni, mă tem că înţelept e numai Zeul şi, prin vorbele oracolului, el spune că înţelepciunea omenească valorează puţin sau chiar nimic; şi mi se pare că acest lucru îl numeşte „Socrate", folosindu-se de numele meu ca să facă din mine o pildă, ca şi cum ar spune: „Oameni buni, cel mai înţelept dintre voi este acela care, la fel ca Socrate, şi-a dat seama că, într-adevăr, cât priveşte înţelepciunea, nu e bun de nimic". Iar eu chiar şi acum, mergând peste tot, caut şi iscodesc după cuvintele Zeului pe orice atenian sau străin care îmi pare a fi înţelept; şi dacă-mi dau seama că nu e, îi arăt acelui om, întărind vorba Zeului, că nu e înţelept. Şi din cauza acestei stăruitoare îndeletniciri nici n-am mai avut timp să fac ceva vrednic de luat în seamă, fie pentru cetate, fie pentru casa mea, ci mă aflu în mare sărăcie, în slujba Zeului cum sunt.

[23d-e] Oamenii aceştia, ambiţioşi fiind, îndârjiţi şi numeroşi şi vorbind convingător şi cu stăruinţă despre mine, v-au împuiat urechile ponegrindu-mă cu înverşunare şi mai demult şi acum. Pe acest temei au tăbărât asupra mea şi Meletos şi Anytos şi Lycon: Meletos dând cuvânt duşmăniei poeţilor, Anytos, celei a meşteşugarilor şi a oamenilor politici şi Lycon, celei a retorilor.»

Partea a doua a apărării, cea în care Socrate se apără de acuzatorii săi fizici („alţi acuzatori" – 24b), câştigă în dinamică din moment ce aceştia sunt provocaţi la un dialog direct, apărarea transformându-se în câteva locuri într-un subtil atac la persoană. Socrate reformulează acuzaţiile ce i se aduc, încercând să la demonteze, punct cu punct. În discuţia cu Socrate, Meletos este el însuşi atras în capcana „spiritului obiectiv", apelând la un argument comunitar (de genul „toţi fac bine tinerilor!" – 24e-25a) pe care Socrate îl va folosi împotriva lui. În final Meletos devine pătimaş, inconsistent, dovedindu-şi – chiar şi acum – ignoranţa (27b-e).

[24b] «Iar acum voi încerca să mă apăr împotriva lui Meletos, omul acesta de treabă şi devotat cetăţii, din cât zice el, şi împotriva celui de al doilea rând de acuzatori ai mei. Să luăm din nou, aşadar, învinuirea adusă de ei sub jurământ, pentru că e vorba acum de alţi acuzatori.

[24c-25c] Meletos, vino aici şi spune-mi: ţi se pare, sau nu, foarte important ca tinerii să fie cât mai buni?

- Sigur că da.
- Atunci fii bun şi spune-le judecătorilor noştri: cine îi face pe tineri mai buni? (...)
- Legile.
- Dar nu asta te întreb, preabunule, ci *care om* îi face mai buni, unul care să ştie printre altele, şi în primul rând, şi acest lucru, adică legile.
- Aceştia de aici, Socrate, judecătorii.
- (...) Oare toţi, sau unii da şi alţii nu?
- Toţi.
- (...) Dar ia spune-mi: şi aceştia, ascultătorii, îi fac pe tineri mai buni, sau nu?
- Şi aceştia.
- Dar membrii Sfatului?
- Şi membrii Sfatului.
- Doar n-o să spui, Meletos, că membrii Adunării poporului îi strică pe tineri! Sau şi ei îi fac mai buni, cu toţii?
- Şi ei.

- S-ar părea deci că toți atenienii, în afară de mine, îi fac pe tineri desăvârșiți; și numai eu îi stric; așa spui tu?
- Hotărât că așa spun.
- Ai înțeles, de bună seamă, marea mea nefericire! Dar răspunde-mi: oare și la cai ți se pare că lucrurile stau astfel? Cei care îi fac mai buni sunt oamenii toți și unul singur e cel care îi strică? Sau tocmai pe dos, în stare să-i facă mai buni e unul singur, sau sunt foarte puțini, și anume cei de meserie, iar cei mai mulți, ori de câte ori au de-a face cu caii și îi folosesc, îi strică? Oare nu așa se întâmplă, Meletos, și cu caii și cu toate celelalte animale? (...) ai dat însă o dovadă îndestulătoare, Meletos, că niciodată nu te-a frământat grija pentru tineri și se vede limpede că nicidecum nu te-ai omorât cu firea cugetând la lucrurile de care mă învinuiești.»

În diviziunea a doua a dialogului (între 28b și 35 e) Socrate părăsește apărarea propriu-zisă, comentând ideea morții și elaborând o pledoarie pentru *morala subiectivă* și – în același spirit – argumentând de ce nu face presiuni asupra udecătorilor, de ce, adică, nu se sustrage situației de fapt. Diviziunea a treia, finală, conține un adevărat testament filosofic, o apologie a morții și un ultim nesaj către atenieni.

[29a-b] «Căci să te temi de moarte, cetățeni, nu este nimic altceva decât să-ți închipui că ești înțelept fără să fii; înseamnă să crezi că știi ceea ce nu știi. Căci nimeni nu știe ce este moartea și nici dacă nu e cumva cel mai mare bine pentru un om, dar toți se tem de ea ca și cum ar fi siguri că e cel mai mare rău. Iar acest fel de a gândi cum să nu fie tocmai prostia aceea vrednică de dispreț – de a crede că știi ceea ce nu știi? (...) Așadar, de niște lucruri despre care nu știu dacă nu cumva sunt bune nu mă voi teme și nu voi fugi de ele mai degrabă decât de aceste lucruri despre care știu sigur că sunt rele.

[30b] Căci nu fac nimic altceva decât să colind orașul încercând mereu să vă conving, și pe tineri și pe bătrâni, să nu vă îngrijiți de trup și de bani nici mai mult, nici deopotrivă ca de suflet, spre a-l face să fie cât mai bun, spunându-vă că nu virtutea se naște din avere, ci din virtute vin și averea și toate celelalte bunuri, pentru fiecare om în parte, ca și pentru cetate (...)

[30c] Căci, să știți bine, dacă mă veți ucide cumva pe mine care sunt cum v-am spus, nu-mi veți face mie mai mult rău decât vouă înșivă.

[30e] De aceea mă apăr acum: nu pentru mine, cum s-ar putea crede, departe de asta, atenieni; pentru voi mă apăr, ca nu cumva, osândindu-mă, să păcătuiți față de darul pe care vi l-a făcut Zeul. Căci

dacă mă veți ucide pe mine, nu veți mai găsi lesne un alt om care, cu adevărat (...) să fie pus de Zeu pe lângă cetate întocmai ca pe lângă un cal mare şi de soi dar care, din pricina mărimii, ar fi cam leneş şi ar trebui să fie trezit de un tăun; la fel mi se pare că m-a aşezat Zeul pe lângă cetate pe mine, unul care nu va înceta de fel să vă trezească şi să vă convingă, şi să vă mustre cât e ziua de lungă, ținându-se de voi pretutindeni. Nu veți mai avea parte uşor de un astfel de om, atenieni, aşa că, dacă-mi veți da ascultare, mă veți cruța. Voi însă, mâniați, ca nişte oameni treziți din somn când abia au ațipit, veți lovi poate în mine şi, dându-i ascultare lui Anytos, mă veți osândi poate cu uşurință la moarte; apoi însă ați continua să dormiți tot restul vieții, dacă nu cumva Zeul, având grijă de voi, v-ar trimite pe altcineva (...).

III

[38d] Dintr-o lipsă am fost învins, dar nu de argumente, ci de cutezanță şi de neruşinare, precum şi pentru că n-am vrut să spun în fața voastră lucruri pe care v-ar fi fost poate plăcut să le auziți – să bocesc, să mă jeluiesc şi să fac şi să vorbesc multe alte lucruri nedemne de mine. (...) Însă nici mai înainte n-am socotit că de teama primejdiei trebuie să mă port în chip nevrednic de un om liber, şi nici acum nu-mi pare rău că m-am apărat în acest fel, ci mai degrabă aleg să mor apărându-mă astfel decât să trăiesc apărându-mă în felul acela.

[39a] Însă nu acest lucru e greu, atenieni, să scapi de moarte, ci cu mult mai greu e să scapi de ticăloşie; căci fuge mai repede decât moartea.

[39d] Dacă vă închipuiți aşadar că, ucigând oameni, veți opri pe cineva să vă mustre că nu trăiți drept, atunci nu judecați bine.

[40c-41b] Să ne gândim şi altfel ce multă încredere putem avea că e un lucru bun. Moartea e una din două: sau e ca şi cum cel mort n-ar mai exista şi n-ar mai simți nimic, sau, după cum se spune, înseamnă o schimbare şi o mutare a sufletului din acest loc de aici într-altul. Şi dacă înseamnă lipsa oricărei simțiri şi e ca somnul cuiva care n-ar vedea nimic, nici măcar un vis, atunci moartea ar putea fi un câştig minunat. (...).

Iar dacă a muri înseamnă să pleci de aci în altă parte şi dacă sunt adevărate cele ce se spun – cum că acolo se află toți cei care au murit – atunci ce alt bine ar putea fi mai mare decât acesta, judecători? (...) Ar fi plăcut să-mi petrec timpul iscodindu-i pe cei de acolo, cum am făcut cu cei de aici, şi căutând să aflu care dintre ei este înțelept şi care îşi închipuie că este, fără să fie.

[41d-e] Pentru un om bun nu există nimic rău, nici în viață, nici în moarte, iar Zeul are grijă de soarta lui; nici ceea ce se petrece cu

mine nu e la întâmplare, ci e limpede pentru mine că e mai bine să mor şi să mă îndepărtez de toate. De aceea semnul meu nu mi s-a împotrivit de fel iar eu nu sunt câtuşi de puţin mâniat pe cei care au votat împotrivă-mi şi nici pe cei care m-au acuzat. Deşi nu cu acest gând m-au acuzat şi m-au condamnat, ci crezând că-mi fac un rău; iar acest lucru e vrednic de mustrare.

Numai atât vă mai cer: pe fiii mei, când vor ajunge în floarea vârstei, să-i pedepsiţi, cetăţeni, necăjindu-i la fel cum vă necăjeam şi eu pe voi, ori de câte ori vi se va părea că se îngrijesc fie de bani, fie de altceva, mai mult decât de virtute; şi ori de câte ori vor crede că e ceva de capul lor fără să fie nimic, să-i certaţi, cum vă certam eu, că nu-şi dau osteneala pentru ce trebuie şi îşi închipuie că sunt ceva, deşi nu sunt buni de nimic. Şi dacă veţi face aşa, va însemna că v-aţi purtat cum trebuie şi cu mine şi cu fiii mei.

Dar acum e timpul să plecăm: eu ca să mor, iar voi – ca să trăiţi. Care dintre noi se îndreaptă spre un bine mai mare, nu ştie nimeni altcineva decât Zeul».

Platon. Dialogul *Menon.*

Discuții preliminare. *Menon* este un text important pentru studiul platonismului. Deși socratic, amplitudinea sa, alături de prezența teoriei reamintirii, pledează pentru mai multe legături cu dialogurile de maturitate. Apar totuși elementele specific socratice ca maieutica și problema definirii.

Virtutea discutată în dialogul *Menon* este ἀρετέ, virtutea totală, acea excelență care face dintr-un lucru *altceva* decât restul exemplarelor din aceeași serie. Ἀρετέ, în acest sens, nu este numai virtutea morală ci și virtutea meșteșugarului, virtutea vinului, a pâinii etc.

Întregul dialog este o *reacție la sofistică.* Întrebarea cu care începe („Dacă virtutea se învață") este formulată de sofistul Menon, elev al lui Gorgias, iar sfârșitul dialogului (cu decizia „nu există cunoaștere", sau e indiferentă, în orice caz cel mult utilă) dă, aparent, câștig de cauză sofiștilor. Este în același timp și o reacție la *opinia comună* (pistis), întruchipată plenar de personajul episodic Anytos (același cu acuzatorul din *Apărarea lui Socrate*) care, „torpilat", iese din scenă bâiguind: „Păzește-te, Socrate".

Cele câteva locuri memorabile ale dialogului furnizează imagini și analogii esențiale pentru platonism: comparația lui Socrate cu peștele-torpilă (80a), imaginea statuilor mișcătoare ale lui Dedal (97d), alegorii ale instabilității opiniilor și, în sfârșit, discuția dintre Socrate și sclavul lui Menon, poate cea mai reprezentativă.

1. Problema definirii virtuții.

Există câteva întrebări fundamentale care jalonează discuția despre virtute, răspunsurile formulate pe parcursul dialogului întruchipând tot atâtea încercări – unele sofistice, unele având să devină elemente doctrinare ale filosofiei lui Platon.

a) *Dacă virtutea se învață sau nu,* este prima problemă, formulată de Menon, prinsă de fapt în vârtejul unei întrebări multiple, în primele linii ale dialogului. Problema va rămâne deschisă: virtutea nu e nici știință nici artă și deci nu poate fi învățată de la nimeni.

b) *Ce este virtutea?* De asemenea o problemă deschisă, căci Menon nu este destul de vrednic să-l lumineze pe Socrate. Virtuțile sunt particulare: există oameni virtuoși, fapte bune, dar în același timp nu există o artă sau o știință a virtuții. Temeiul ei este opinia (*doxa*) sau inspirația divină.

c) *Dacă virtutea poate fi transmisă de un om virtuos.* Evident, nu, de vreme ce acesta este virtuos prin opinie corectă sau prin inspirație divină, neavând la dispoziție o tehnică a transmiterii virtuții.

d) *În ce condiții poate fi virtutea dobândită?* – poate cea mai grea problemă, căci nimeni nu poate ști când opinia noastră (simplă *opinie* fiind) ne conduce spre un act virtuos, nici când anume zeul ne inspiră un asemenea act.

e) Dacă oamenii nu se nasc buni de la natură (una din presupozițiile asumate la un moment dat), atunci *de ce există oameni virtuoși* și fapte exemplare? Este, poate, unul din „misterele" deschise de acest dialog. Nimeni nu știe răspunsul, sau poate că nu este destinat unei discuții cu un sofist să dea peste el.

*

Dialogul începe în forță, cu o întrebare multiplă, formulată în maniera specifică sofiștilor. Nivelurile întrebării deschid întreaga problematică a dialogului:

<table>
<tr><td colspan="4">VIRTUTEA (ἀρετέ)</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Se poate preda</td><td colspan="3">Nu se poate preda</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Se deprinde prin exercițiu</td><td colspan="2">Nu se deprinde prin exercițiu, deci pre-există în oameni</td></tr>
<tr><td>În mod natural</td><td>În mod nenatural</td></tr>
</table>

[70a-71b] «MENON[1] Ai putea să-mi spui, Socrate, dacă virtutea se poate preda sau nu se poate preda, ci trebuie deprinsă prin exercițiu sau nu poate fi nici deprinsă prin exercițiu, nici învățată, ci există în oameni de la natură sau altfel?

SOCRATE Menon, până acum tesalienii erau vestiți printre greci și admirați pentru meșteșugul de a struni caii și pentru avuțiile lor, acum îmi pare însă că sunt vestiți și pentru învățătură (...). Pentru aceasta îi sunteți îndatorați lui Gorgias: sosind el în cetatea voastră, i-a aprins de dragoste pentru învățătură pe cei mai de seamă dintre Aleuazi, și pe ceilalți fruntași tesalieni; și tot el v-a deprins să răspundeți fără teamă și fără șovăială la orice întrebare, cum e și firesc pentru niște oameni învățați și cum face și el, care stă la dispoziția oricui ar vrea să-l întrebe ceva și nu lasă pe nimeni fără răspuns.

La noi însă, iubite Menon, lucrurile stau pe dos: un fel de secetă s-a abătut asupra științei, care riscă să plece de pe meleagurile noastre, la voi. Iar dacă vrei să-i pui unuia dintre noi întrebarea ta, acela, oricare ar fi, va râde și-ți va spune: „Străine, tare mă tem că mă crezi un om fericit, care știe, despre virtute, dacă o putem învăța de la altul sau dacă o avem pe vreo altă cale; eu însă sunt atât de departe

[1] Fragmentele sunt preluate după Platon, *Opere II*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, colecție îngrijită de Idel Segall. Traducerea dialogului: Liana Lupaș și Petru Creția, note de Liana Lupaș, *Interpretare* de Constantin Noica.

de a şti dacă virtutea se transmite prin învăţătură sau nu, încât nu ştiu nici măcar atâta lucru: ce anume este virtutea."

Eu însumi, Menon, mă aflu în aceeaşi situaţie: sunt la fel de sărac, în această privinţă, ca şi compatrioţii mei şi mă învinuiesc singur că nu ştiu despre virtute chiar nimic. Iar un lucru despre care nu ştiu ce este, cum aş putea şti, oare, ce însuşiri are?»

Primul fragment nu lansează doar tema dialogului dar circumscrie şi identitatea personajelor, împreună cu un cadru simbolic şi alegoric. Menon doreşte să epuizeze, cu întrebarea lui, sfera de discurs, fără a se întreba mai întâi *ce este* virtutea. Se plasează astfel în registrul opiniei, al *doxei*. De aceea Socrate i se va adresa – *în numele cetăţii sale* – ca unui **străin**. Semnificaţia acestei teme, a străinului, este nebănuit de profundă. Ea apare şi în dialogurile de bătrâneţe ca *Parmenide* (unde se întâlnesc filosofi din toată lumea greacă) sau *Sofistul*. Străinul este nefiresc, nefamiliar, bizar. Cele mai complexe probleme ale platonismului cum sunt cele din *Parmenide, Theaitetos, Sofistul, Omul Politic*, sunt puse în discuţie cu „străini", o condiţie a dialecticii fiind posibilitatea de a formula şi de a critica teze raţionale care, cu un ne-străin, nu se formulează şi mai ales nu pot fi criticate. Cu un concetăţean, cu o persoană familiară, discuţiile au loc la nivelul *opiniei*. În fond, discuţiile cu concetăţenii săi sunt cele care i-au adus lui Socrate condamnarea. Putem observa că, cu cât discuţiile sale sunt mai complexe, Socrate are nevoie de o distanţare faţă de interlocutori, care, de foarte multe ori, sunt chiar „străini" din alte cetăţi.

Astfel, Socrate întâmpină întrebarea lui Menon recontextualizând-o: ea nu poate rămâne la nivelul opiniei, ci ţine de *învăţătură;* prin urmare, obiectul ei, virtutea, trebuie să suporte o *definiţie*. Mai mult, problema nu poate fi discutată la nivel individual, ea ţinând de *comunitate*, de cadrul cetăţii în întregul ei.

Încercările de a defini virtutea sunt multiple, constituind structura de bază a dialogului. Ele vor rămâne însă *încercări,* căci o definiţie definitivă nu există.

Prima definiţie a virtuţii[1].

[71e-72b] «MENON Dar nu este greu de răspuns, Socrate. Mai întâi, dacă vrei să vorbim despre virtutea la bărbaţi, e simplu, fiindcă **virtutea unui bărbat** este să se ocupe de treburile cetăţii cu pricepere şi, ocupându-se de ele, să facă prietenilor bine, iar duşmanilor rău şi să se ferească să nu sufere el însuşi vreun neajuns. Dacă vrei să vorbim despre **virtutea la femei**, nu este greu de explicat că femeia trebuie să îngrijească bine casa, s-o ocrotească şi să fie supusă bărbatului ei. Şi mai există o **virtute a copiilor**, fete sau băieţi, şi una a **oamenilor în vârstă**, fie ei liberi sau sclavi. Şi mai

[1] Detaliem aici încercările de definiţie a virtuţii mai amănunţit decât în comentariul lui Constantin Noica. Acolo se vorbeşte despre „patru definiţii ale virtuţii din perspectiva cunoaşterii". Ele se pot divide, la rândul lor, în mai multe încercări eşuate.

există şi alte virtuţi, foarte multe la număr, aş că nu ne vine greu să spunem ce este virtutea: **pentru fiecare îndeletnicire sau vârstă, pentru fiecare faptă, fiecare dintre noi are o anumită virtute**. La fel stau lucrurile şi cu relele însuşiri, după părerea mea, Socrate.

SOCRATE Se pare că am mare noroc, Menon: căutam o singură virtute şi văd că aflu la tine un întreg roi de virtuţi. Însă, Menon, potrivit aceleiaşi imagini a roiului de albine[1], dacă întrebându-te eu ce este în esenţă o albină ai răspunde că există albine multe şi de tot felul, ce răspuns mi-ai da dacă te-aş întreba: „Oare spui că albinele sunt multe şi de tot felul şi deosebite unele faţă de altele prin raport la calitatea lor de albine? Sau nu prin asta se deosebesc, ci prin altceva, cum ar fi frumuseţea sau mărimea sau vreo altă însuşire de felul acestora?" (...)»

Această primă încercare de definiţie nu respectă deloc cadrele sugerate de Socrate la început. În locul unei definiţii unitare, Menon înşiruie virtuţi „de bărbaţi, de femei, de copii şi de bătrâni", criteriul – dialectic vorbind – fiind hilar. Menon vorbeşte despre multiplu, despre particular, nedepăşind nivelul cunoaşterii comune, al prejudecăţii.

A doua definiţie a virtuţii.

[73c-d] «SOCRATE De vreme ce virtutea este aceeaşi la toţi, încearcă să spui ce este virtutea (...).

MENON Ce-ar putea fi altceva decât **să fii în stare să-i conduci pe oameni**? Asta de vreme ce cauţi o singură definiţie care să se potrivească în toate cazurile.

SOCRATE Chiar asta şi caut. Dar, Menon, oare să însemna virtutea acelaşi lucru când e vorba de un copil sau de un sclav, şi anume să fie în stare să-şi conducă stăpânul, şi ţi se pare că cel care conduce ar mai putea fi numit sclav?

MENON Nu mi se pare de fel, Socrate.

SOCRATE Nici n-ar fi de crezut, prea bunul meu prieten. (...)»

Nici a doua încercare nu constituie un progres decât acela că trece de la o cazuistică la formularea unui „gen proxim", fără a preciza diferenţa specifică: „a fi în stare să-i conduci pe oameni" nu este decât o încadrare mult prea generală ce poate indica chiar şi absenţa virtuţii.

---

[1] Este interesant de urmărit ocurenţa metaforei roiului de albine (a „bodârlor") în dialogul *Republica*, unde ea semnifică poftele inferioare, multe şi haotice.

A treia definiţie.

[73d-74a] «SOCRATE Gândeşte-te acum şi la aceasta: spui că virtutea este capacitatea de a conduce; n-ar trebui să adăugăm la definiţie „conform cu dreptatea şi nu împotriva ei?"

MENON Ba cred că da, Socrate, fiindcă dreptatea este totuna cu virtutea.

SOCRATE Cu *virtutea,* Menon, sau cu *o virtute*?

MENON Ce vrei să spui?

SOCRATE Ceea ce aş spune despre orice altceva. Aşa cum aş spune, dacă vrei, despre rotunjime că este o figură şi nu pur şi simplu figura. Şi m-aş exprima astfel fiindcă există şi alte figuri. (...)

MENON De bună seamă: **curajul mi se pare că este şi el o virtute, şi chibzuinţa şi înţelepciunea şi generozitatea** şi atâtea altele.

SOCRATE Iată-ne din nou în aceeaşi încurcătură, Menon: căutând o singură virtute, iar am ajuns să găsim o mulţime de virtuţi, e drept nu în acelaşi chip ca adineaori; iar virtutea unică existentă în toate acestea n-o putem descoperi»

Genul proxim indicat anterior iese din discuţie. Dacă curajul, chibzuinţa, înţelepciunea sau generozitatea sunt virtuţi, atunci ele nu se exercită numai în actul conducerii oamenilor.

Meritul acestei „definiţii" nu e altul decât trecerea de la primul tip de cazuistică (de la enumerarea unor *lucruri individuale* virtuoase) la o enumerare de virtuţi. Admiţând că prima definiţie nu se potrivea „la toate *cazurile*" (nu era una universală) , Menon găseşte acum o *sumă de virtuţi* care, totuşi, nu reprezintă o definiţie. Deşi progresul e indiscutabil (ceea ce se enumeră sunt, totuşi, virtuţi), Menon nu depăşeşte stadiul „cunoaşterii" prin *exemple.*

A patra definiţie.

[77a-b] «SOCRATE Dar hai încearcă şi tu să-ţi ţii promisiunea de a defini virtutea în general, fără să faci din una mai multe, aşa cum se spune în glumă ori de câte ori cineva sparge un lucru. Lasă virtutea întreagă şi nevătămată şi spune-mi ce este ea, doar ai drept model exemplele date de mine.

MENON Dacă-i aşa, Socrate, cred că virtutea este, cum zice poetul, „să te bucuri de lucrurile frumoase şi să fii puternic". Asta spun şi eu că este virtutea, **să doreşti lucrurile frumoase şi, dorindu-le, să le poţi dobândi.»**

Provocat să părăsească terenul exemplelor, Menon apelează la autoritatea unui poet, ceea ce înseamnă, din nou, ignorarea unei condiţii prealabile: menţinerea în registrul cunoaşterii raţionale. În plus, se face trecerea de la

definirea virtuţii la identificarea ei cu o *afinitate* şi deci se pune problema *obiectului* ei: frumosul. Menon *nu înţelege* această definiţie, ceea ce îl determină pe Socrate să i-o corijeze.

A cincea definiţie.

[77b-78c] «SOCRATE Atunci când cineva doreşte lucruri frumoase, nu spui oare prin asta că doreşte lucruri bune?

MENON Chiar aşa. (...)

SOCRATE Spuneai adineaori, nu-i aşa, că virtutea înseamnă să doreşti lucrurile bune şi să ai puterea de a le dobândi?

MENON Aşa spuneam.

SOCRATE Dacă spunem asta, nu crezi oare că faptul de a vrea lucrurile bune este comun tuturor şi că nimeni nu este superior altuia în această privinţă?

MENON Sigur că da.

SOCRATE Atunci e limpede că, dacă cineva este superior altcuiva, el nu poate fi superior decât prin faptul de a putea.

MENON Desigur.

SOCRATE Aşadar, pare-se, aceasta este, după tine, definiţia virtuţii: **a putea să dobândeşti lucrurile bune.**»

Socrate modifică definiţia anterioară a lui Menon, operând două modificări: înlocuirea frumosului cu binele (stabilite ca echivalente) şi mutarea notei specifice a virtuţii pe *putinţa* de a dobândi ceea ce-şi doreşte, de fapt, toată lumea. Prin contribuţia lui Socrate se obţine astfel ceva ce ar putea constitui o definiţie acceptabilă: virtutea este o *capacitate*, o potenţă: aceea de a dobândi lucrurile bune. A fost identificat genul proxim.

Cu aceasta problema nu este rezolvată întrucât „lucrurile bune" nu reprezintă o noţiune mai familiară decât virtutea însăşi. Apare deci o nouă problemă: ce este binele şi cum îl dobândim?

A şasea definiţie.

[78c-d] «SOCRATE Iar lucruri bune numeşti, de pildă, sănătatea şi bogăţia?

MENON Şi să ai aur şi argint, să ai onoruri şi funcţii în cetate.

SOCRATE Mai sunt, după tine, şi alte lucruri bune, pe lângă acestea?

MENON Nu, cam acestea sunt toate, zic eu.

SOCRATE Bine. Aşadar, după Menon, oaspetele ereditar al Marelui Rege, **virtutea înseamnă să agoniseşti aur şi argint.**»

În această a şasea încercare Menon confundă Binele cu *bunurile*. Ca şi la prima încercare, şi acum, când treb ie circumscrisă a doua jumătate a definiţiei (diferenţa specifică), Menon începe prin a enumera lucruri particulare,

construind o listă de cazuri. Virtutea ar fi înţeleasă acum ca „a fi în stare să agoniseşti bunuri". Socrate îl va „ajuta" să meargă mai departe.

A şaptea definiţie.

[78d-e] «SOCRATE Adaugi oare la faptul însuşi al procurării menţiunea „**potrivit cu dreptatea faţă de oameni şi faţă de zei**" sau asta nu te interesează şi chiar dacă cineva dobândeşte aur şi argint împotriva dreptăţii, tu tot virtute numeşti fapta lui?

MENON Nici gând, Socrate. (...)

SOCRATE Trebuie deci ca faptul însuşi al procurării de bunuri să se îmbine cu dreptatea, cu chibzuinţa, cu pietatea sau cu vreo altă parte a virtuţii; dacă nu, nu-i vom putea spune virtute, chiar dacă ne face să dobândim bunuri. (...)»

Socrate nu corectează acum confuzia Binelui cu bunurile, dar adaugă o clauză, conform căreia definiţia devine: „a fi în stare să dobândeşti lucrurile bune *potrivit cu dreptatea*".

A opta definiţie.

[78e-79a] «SOCRATE Iar a nu agonisi aur şi argint, nici pentru sine, nici pentru altul, atunci când dreptatea se opune, **nu este şi renunţarea aceasta o virtute**?

MENON De bună seamă că este.

SOCRATE Prin urmare dobândirea unor asemenea bunuri nu ţine mai mult de virtute decât renunţarea la ele, ci, dimpotrivă, se pare că actul care se îmbină cu dreptatea va fi virtute, iar cel lipsit de aşa ceva, o faptă urâtă.

MENON Mi se pare că nu poate fi altfel de cum zici.»

Virtutea poate fi descrisă şi negativ. S-a stabilit că ea este o *putinţă* de a dobândi bunuri în acord cu dreptatea, ceea ce înseamnă că absenţa dreptăţii face din *non-acţiune* o virtute. Iată, virtutea este şi *renunţare*. Capcana mânuită de Socrate se va închide încă o dată, provocând o nouă discuţie, de data aceasta privitor la metodă. Menon a ajuns acolo de unde a pornit: enumerarea mai multor virtuţi sau, în cuvintele lui Socrate, a „părţilor" virtuţii. Cercul s-a închis, căutarea este oprită iar *intermezzo*-ul care urmează este o „educaţie" pe care Socrate i-o face lui Menon. Discuţia despre definiţia virtuţii se va opri aici. Ultima parte a dialogului va reveni la virtute, dar se va ocupa de întrebarea iniţială a lui Menon: dacă virtutea poate fi învăţată sau nu.

Critica lui Menon şi a metodei sofistice. Metafora „peştelui-torpilă"

[79a-80d] «SOCRATE Păi tocmai te rugasem să nu rupi şi să nu fărâmiţezi virtutea şi-ţi dădusem şi exemplele de cum trebuie să

răspunzi, iar tu, fără să ţii seama de nimic, îmi spui că virtutea înseamnă să fii în stare să dobândeşti bunuri, potrivit cu dreptatea. Iar dreptatea spui că este o parte a virtuţii, nu?

MENON Întocmai.

SOCRATE Urmează deci din afirmaţiile cu care te-ai arătat de acord că virtutea este faptul de a acţiona în orice împrejurare potrivit cu o parte a virtuţii. Doar spui că dreptatea este o parte a virtuţii şi că la fel sunt toate celelalte.

MENON Cum aşa?

SOCRATE Vreau să spun că te rugasem să defineşti virtutea ca un tot, iar tu, departe de asta, spui că orice acţiune este virtute dacă comportă o parte a virtuţii, de parcă gata, ai definit virtutea în general şi eu ar urma s-o recunosc acum în bucăţile în care ai fărâmiţat-o. Din această cauză mă tem că trebuie s-o luăm din nou de la început şi să-ţi pun iarăşi aceeaşi întrebare: „Iubite Menon, ce înţelegi că este virtutea, atunci când spui că orice acţiune care comportă o parte a virtuţii este virtute? (...)"

Să nu-ţi închipui că vei lămuri pe cineva cu privire la ea dacă răspunsul tău va pleca de la părţile sale, nici că vei defini orice altceva după metoda asta, ci să fii convins că va fi nevoie să ţi se pună din nou întrebarea de la început: „Pe ce definiţie a virtuţii se întemeiază spusele tale?".

MENON Socrate, auzisem eu înainte chiar de a te întâlni că nu faci altceva decât să te pui pe tine însuţi şi pe alţii în încurcătură. Iar acuma parcă mi-ai făcut o vrajă, nişte farmece, parcă m-ai robit pe de-a-ntregul unui descântec, în aşa fel încât mi-e plină mintea de nedumerire. Dacă putem glumi un pic, îmi pare că semeni leit, şi la chip, şi altfel, cu peştele acela mare şi turtit care trăieşte în mare şi se cheamă torpilă. Căci şi el amorţeşte pe oricine şi se apropie de el şi îl atinge, cum simt că faci tu cu mine acum. Zău, Socrate, mi-au amorţit şi sufletul şi vorba de nu ştiu ce să-ţi mai răspund. Şi doar am rostit de mii de ori atâtea cuvântări despre virtute, în faţa unui mare public şi, pe cât mi se părea, cu mult succes. Acum însă nu sunt deloc în stare să spun nici măcar ce este virtutea. Cred că e bună hotărârea ta de a nu pleca de aici să călătoreşti pe mare sau altfel, căci dacă te-ai purta la fel într-o altă cetate, ca străin, mă tem că te-ar închide ca vrăjitor.

SOCRATE Eşti tare şiret, Menon, era cât pe-aci să mă păcăleşti. (...) În ce mă priveşte, dacă peştele-torpilă amorţeşte el însuşi atunci când îi amorţeşte pe ceilalţi, atunci semăn cu el; dacă nu, nu semăn. Fiindcă eu n-am la îndemână nici un răspuns atunci când îi pun în încurcătură pe alţii. În clipa de faţă, eu însumi nu ştiu ce

este virtutea, iar tu, deşi poate ştiai înainte de a te apropia de mine, acum semeni leit cu un neştiutor.»

Metafora peştelui torpilă este foarte importantă. Socrate îşi „amorţeşte" interlocutorii, făcându-i să se simtă ca „vrăjiţi". Este trezirea conştiinţei, amorţirea stării de confort a omului cu prejudecăţi. Socrate însuşi spune că este şi el amorţit. La Platon, apropierea de adevăr sau ieşirea din starea de opinie are loc întotdeauna printr-o transpunere totală a individului într-un mediu şi într-o stare diferită. La fel ca în Mitul Peşterii din *Republica*, unde vederea adevărului „orbeşte", şi aici, conştientizarea precarităţii cunoştinţelor este însoţită de o „torpilare". Este nevoie de abandonarea *„adevărului" confortabil* al opiniei, înainte de apropierea de *adevărul periculos*[1], cel autentic, adevărul care angajează. În acest sens, filosofia lui Socrate este *program de viaţă*, deci o auto-didactică.

2. Problema reamintirii.

Discuţia despre învăţarea virtuţii lansează de fapt o problemă gnoseologică. Putem, înainte de a trece la problema reamintirii, observa câteva detalii referitoare la criteriile unei definiţii corecte, pe care Socrate o pretinde aproape explicit în câteva rânduri, spre a desluşi problemele aflate în discuţie. Putem astfel observa că Socrate cere definiţiei *să arate ceea ce este identic (tauton)*, comun, asemănător. În al doilea rând, se face trimitere direct către *ideea* sau esenţa lucrului şi, de asemenea, din discuţii, ne dăm seama că Socrate respinge definiţiile vagi sau înguste.

Reamintirea (ἀνάμνησις) este, în *Menon*, un răspuns la problema sofistică a învăţării virtuţii: sufletul, fiind nemuritor, poate cunoaşte şi în afara trupului, cunoaşterea noastră fiind de fapt o re-cunoaştere, învăţarea la rândul ei fiind o practică prin care sufletul îşi reaminteşte ceea ce ştie deja dar a uitat. Argumentul major pe care mizează – se pare – Platon este sclavul capabil să recunoască răspunsul corect la o seamă de întrebări[2]. Dacă aici nemurirea sufletului este asumată şi folosită ca argument pentru reamintire (alături de discuţia cu sclavul), în *Phaidon* reamintirea va fi utilizată ca argument pentru nemurirea sufletului.

Dialogul *Menon* reprezintă o sursă importantă a gnoseologiei ulterioare, mai ales prin raportul dintre *opinie* şi *cunoaşterea sistematică* (**δόξα - ἐπιστήμη**) pe care îl discută.

---

[1] Identificarea adevărului autentic la Platon prin sintagma „adevăr periculos" sau „mortal" aparţine lui Andrei Pleşu, într-o intervenţie la Şcoala de Vară „Instrumentarul şi stilistica vieţii intelectuale", Predeal, septembrie 1996.

[2] Este interesant de urmărit felul în care va pune problema învăţării Augustin, în *De Magistro*.

[MITUL REAMINTIRII]

[80d-81e] «SOCRATE Şi totuşi vreau să cercetez ce anume este ea împreună cu tine.

MENON Şi cum ai să cauţi, Socrate, un lucru despre care habar nu ai ce este? Pe care anume dintre toate lucrurile neştiute îţi propui să-l descoperi? Sau, admiţând că dai chiar peste el, cum ai să ştii că tocmai el este ceea ce nu ştiai?

SOCRATE Înţeleg ce vrei să spui, Menon. Iată că ne pui în faţa unui subiect de controversă: omul nu poate să caute nici ceea ce ştie, nici ceea ce nu ştie. Nu poate să caute ceea ce ştie, fiindcă ştie şi nimeni n-are nevoie să caute ceea ce ştie; nu poate să caute nici ceea ce nu ştie, fiindcă nu ştie ce anume să caute.

Acesta este aşa-zisul *paradox al lui Menon*:

1. Dacă ştim ceea ce căutăm, cercetarea nu este necesară.
2. Dacă nu ştim ceea ce căutăm, cercetarea este imposibilă.
3. Deci, cercetarea este ori non-necesară ori imposibilă.

Premisele acestui argument sunt însă echivoce. Expresia „ştim (sau nu ştim) ceea ce căutăm" poate fi înţeleasă în două sensuri:

a) Ştim (sau nu ştim) *întrebarea* (dar nu avem răspunsul)
b) Ştim (sau nu ştim) *răspunsul* la o întrebare.

Evitând eroarea echivocaţiei, paradoxul dispare. El se menţine numai dacă păstrăm ambiguitatea premiselor. Oricum, Platon încearcă să evite paradoxul prin teoria reamintirii, care atribuie expresiei „ştim ceea ce căutăm" un al treilea sens: *ştim dar în mod virtual*, în măsura în care sufletul nostru a uitat ceea ce a văzut în lumea de dincolo.

MENON Şi chiar nu ţi se pare un raţionament corect formulat, Socrate?

SOCRATE Nu, nu mi se pare.

MENON Poţi să-mi spui de ce?

SOCRATE Pot. Am auzit nişte oameni, bărbaţi şi femei, pricepuţi la cele divine...

MENON Şi ce spuneau?

SOCRATE Lucruri adevărate, pe cât îmi pare mie, şi frumoase.

MENON Dar ce anume spuneau şi cine sunt ei?

SOCRATE Sunt preoţii şi preotesele care se străduiesc să poată explica lucrurile pe care le au în grijă. Tot aşa vorbeşte şi Pindar, şi alţi poeţi, mulţi la număr, toţi cei care sunt inspiraţi de zei. Ascultă ce spun ei şi vezi dacă ţi se pare adevărat.

Spun ei că sufletul omului e nemuritor şi că uneori el părăseşte viaţa, noi zicem „moare", alteori se reîntoarce la ea, niciodată însă nu

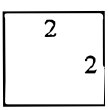
piere. De aceea trebuie să dăm dovadă de-a lungul întregii vieți, de cea mai mare pietate: căci „celor cărora Persephone le primeşte ispăşirea vechii lor dureroase greşale ea le trimite iarăşi sufletul, în al nouălea an, pe tărâmul luminii de sus; dintre ei se înalță regii slăviți şi bărbații cu ageră vlagă şi cu mintea mare; eroi fără prihană sunt ei numiți apoi între oameni, de-a pururi".

Aşadar nu există lucru pe care sufletul să nu-l fi învățat, pentru că este nemuritor şi de mai multe ori născut şi a privit ce se află şi în lumea de aici şi în Hades şi pretutindeni; de aceea nu e de mirare că el îşi poate aminti, despre virtute şi despre celelalte, cele pe care le-a ştiut mai înainte. Cum nici o parte a naturii nu e străină de celelalte, iar sufletul le-a cunoscut pe toate, nimic nu-l împiedică pe cel ce-şi reaminteşte un singur lucru – şi asta e ceea ce numesc oamenii a şti – să le descopere pe toate celelalte, dacă are curaj şi nu se dă bătut în timp ce caută. Căci tot ce căutăm să ştim şi tot ce ştim nu e decât reamintire.

Nu trebuie dar să ne lăsăm convinşi de argumentul sofistic de adineaori: el ar face din noi nişte leneşi şi numai oamenii nevolnici îl ascultă cu plăcere. Doctrina reamintirii, dimpotrivă, ne face activi şi iscoditori; tocmai fiindcă sunt convins că e adevărată vreau să caut împreună cu tine ce este virtutea.»

Aici se încheie naraţiunea mitului reamintirii, povestea despre nemurirea sufletului şi despre faptul că, nemuritor fiind, îşi poate aminti ceea ce a văzut în lumea inteligibilă. Acesta este răspunsul la îndoiala exprimată de Menon privitoare la posibilitatea cunoaşterii. Acest mit este ilustrat prin discuţia cu sclavul lui Menon, discuţie în care Socrate încearcă să demonstreze că un sclav, neinstruit fiind, este capabil să-şi „reamintească" adevăruri matematice.

De fapt, discuţia cu sclavul este iniţiată în urma cererii pe care Menon i-o adresează lui Socrate de a-i dovedi că mitul reamintirii este adevărat. Socrate ar fi putut să-l provoace pe Menon însuşi la această discuţie, dar preferă să-l aibă pe Menon ca martor. Astfel, discuţia este de fapt un alt „mit", la care Menon devine părtaş.



1. Pătratul cu latura de două picioare are suprafaţa 2x2=4

2. Sclavul crede că pătratul cu suprafaţa dublă are latura dublă, deci 8 (suprafaţa) = 4x4 (produsul dublurilor laturilor iniţiale). Evident, eroare.

Problema pe care Socrate încearcă să o discute cu sclavul este una de geometrie: care trebuie să fie lungimea laturilor unui pătrat cu suprafaţa dublă faţă de unul dat? Sclavul răspunde pripit că laturile trebuie să fie şi ele duble, dar Socrate îl va face să-şi dea seama de falsul acestei opinii.

[82d-e] «SOCRATE Cât fac de două ori două picioare? Socoteşte şi spune.

SCLAVUL Patru, Socrate.

SOCRATE N-ar putea exista o altă suprafață, dublă față de aceasta, dar de acelaşi fel, având de asemenea toate laturile egale?

SCLAVUL Ba da.

SOCRATE Şi câte picioare ar avea ea?

SCLAVUL Opt.

SOCRATE Încearcă acum să-mi spui câte picioare va avea fiecare dintre laturile ei. Latura pătratului de aici este de două picioare; cât de mare va fi latura pătratului dublu?

SCLAVUL Este limpede, Socrate, că va fi dublă.

SOCRATE Observi, Menon, că nu-l învăț nimic şi nu fac decât să-i pun întrebări. Acum el crede că ştie cât de mare este latura care dă un pătrat de opt picioare. Nu ți se pare?

MENON Ba aşa mi se pare.

SOCRATE Şi chiar ştie?

MENON Nu, deloc. (...)

SOCRATE Acum priveşte cum îşi va reaminti treptat soluția corectă.»

Socrate îl va ajuta pe sclav cu o reprezentare grafică.

Sclavul va spune că soluția va fi undeva la mijloc, dar Socrate îl va presa:

Dublul laturii inițiale dă un pătrat de patru ori mai mare: 4x4=16

[83e-84c] SOCRATE «Înseamnă că suprafața de opt picioare nu se obține nici de la o latură de trei picioare.

SCLAVUL Nu, nu se obține aşa.

SOCRATE Dar de la ce latură se obține ea? Încearcă să ne spui exact, iar dacă nu vrei să socoteşti, atunci arată pe figură latura.

SCLAVUL Dar nu ştiu, Socrate, zău nu ştiu.

SOCRATE Înţelegi şi de data asta, Menon, până unde a păşit pe calea reamintirii? La început nu ştia care e latura unui pătrat de opt picioare – nu ştie de altfel nici acum – dar îşi închipuia atunci că ştie şi a răspuns cu îndrăzneală, ca unul care ştie, fără să-şi dea seama de dificultate. Acum îşi dă seama şi, dacă nu ştie, măcar nu crede că ştie.

MENON Ai dreptate.

SOCRATE Şi nu ţi se pare că acum este într-o situaţie mai bună faţă de lucrul pe care-l ştia?

MENON Sunt convins de asta.

SOCRATE Făcându-l să se simtă în încurcătură şi amorţindu-l, ca peştele-torpilă, oare i-am pricinuit vreun rău?

MENON Nu, nu cred.

SOCRATE Atunci ceea ce am înfăptuit îl va ajuta, pe cât se pare, să descopere în ce situaţie se află: fiindcă acum, văzând că nu ştie, va căuta bucuros să afle, în vreme ce mai înainte îi venea uşor să creadă că poate spune şi repeta, în auzul multora, că pătratul dublu trebuie să aibă latura dublă.

MENON Aşa se pare.

SOCRATE Crezi oare că, înainte de a fi ajuns în încurcătură, dându-şi seama că nu ştie, şi înainte de a se fi născut astfel în el dorinţa de a şti, ar fi încercat el să afle singur sau de la altul ceea ce nu ştia, dar *i* se părea că ştie?

MENON Nu, nu cred, Socrate.

SOCRATE Atunci faptul că l-am amorţit i-a adus un câştig?

MENON Aşa cred.»

Acest pasaj nu dovedeşte altceva decât că discuţia cu sclavul este menită a-l transforma pe Menon în martorul propriei sale ignoranţe. Acest ultim schimb de replici constituie un răspuns la comparaţia cu peştele torpilă dar totodată şi un mesaj din care Menon ar trebui să înţeleagă că *el* este cel care nu ştie nimic.

Discuţia cu sclavul continuă.

[84e-85b] «SOCRATE Priveşte acum la ce descoperiri îl va duce această nedumerire în timp ce, fără ca eu să-l învăţ ceva, ci doar întrebându-l, va căuta împreună cu mine[1]; ia bine seama şi vezi dacă mă vei prinde învăţându-l sau explicându-i ceva şi nu aflând prin

[1] Aceeaşi expresie o folosise Socrate şi atunci când i s-a adesat lui Menon. Încă un indiciu al faptului că destinatarul indirect al acestei discuţii este chiar stăpânul sclavului.

întrebări propriile lui păreri. – Iar tu, răspunde-mi. Avem aici un pătrat de patru picioare, înțelegi?

SCLAVUL Da.

SOCRATE Şi i-am putea adăuga aici un al doilea pătrat, egal cu el, nu?

SCLAVUL Da.

SOCRATE Şi aici un al treilea, egal cu fiecare dintre ele, nu?

SCLAVUL Da.

SOCRATE Şi nu-i aşa c-am putea completa totul adăugând pătratul de aici din colț?

SCLAVUL Desigur.

SOCRATE Iar aceste patru pătrate egale formează împreună un alt pătrat, nu?

SCLAVUL Da.

SOCRATE Şi de câte ori este mai mare acest întreg față de primul pătrat?

SCLAVUL De patru ori.

SOCRATE Dar noi aveam nevoie de un pătrat dublu, îți aminteşti, nu?

SCLAVUL Desigur.

SOCRATE Dar dacă ducem în fiecare pătrat această linie de la un unghi la celălalt, nu-i aşa că le tăiem pe toate în două?

SCLAVUL Ba da.

SOCRATE Şi nu-i aşa că avem astfel patru linii egale care formează acest nou pătrat?

SCLAVUL Aşa e.

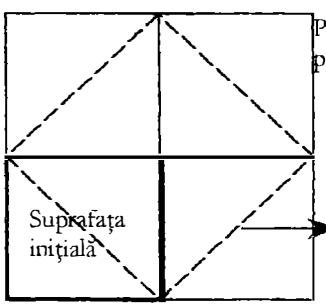


Figura utilizată de Socrate în discuţia cu Sclavul (*apud* A. Cornea).

SOCRATE Gândeşte-te acum: cât de mare este acest pătrat?

SCLAVUL Nu ştiu.

SOCRATE Dar nu-i aşa că fiecare din aceste linii a tăiat cele patru pătrate pe care le aveam lăsând în interiorul noului pătrat câte o jumătate din ele? Nu-i aşa?

SCLAVUL Aşa e.

SOCRATE Şi câte asemenea jumătăţi sunt în noul pătrat?

SCLAVUL Patru.

SOCRATE Dar câte sunt în pătratul acesta de la care am pornit?

SCLAVUL Două.

SOCRATE Şi cât e patru faţă de doi?

SCLAVUL Dublul lui.

SOCRATE De câte picioare este deci noul pătrat?

SCLAVUL De opt picioare.

SOCRATE Ce latură are el?

SCLAVUL Aceasta. (...)

SOCRATE Această linie, cei pricepuţi o numesc diagonală. Dacă îi spunem şi noi tot aşa, atunci tu, sclav al lui Menon, afirmi că pătratul dublu se obţine de la diagonală.»

[CONFIRMAREA TEORIEI REAMINTIRII]

[86a-c] «SOCRATE Dar dacă admitem că şi în timpul existenţei lui ca om, şi înainte de ea, se află în el păreri adevărate care, o dată trezite prin întrebări, devin ştiinţă, nu înseamnă oare că sufletul lui deţine învăţătură dintotdeauna? (...)

Atunci, dacă adevărul despre lucruri există dintotdeauna în sufletul nostru, nu-i aşa că sufletul nostru trebuie să fie nemuritor şi că trebuie deci să încercăm, cu încredere, să descoperim şi să ne reamintim tot ceea ce, întâmplător, nu ştim acum, adică tot ce deocamdată am uitat? (...)

De fapt, în ce-ţi spuneam există lucruri pe care nu le-aş putea susţine cu tot dinadinsul: dar că, socotindu-ne datori să căutăm ceea ce nu ştim, devenim mai buni, mai curajoşi şi mai puţin leneşi decât dacă am crede că ceea ce nu ştim nici nu e cu putinţă să aflăm, nici nu suntem datori să căutăm, pentru această convingere aş lupta cu înverşunare, atât cât îmi stă în putere şi cu vorba, şi cu fapta».

3. Problema virtuții din perspectiva teoriei reamintirii: dacă poate fi învățată virtutea sau nu.

După acest excurs gnoseologic, Socrate revine la problema virtuții. Dacă sclavul nu fusese decât o „marionetă" menită să-l închipuie pe Menon și dacă discuția cu acesta fusese de fapt un răspuns amplu la comparația cu peștele-torpilă (ca și la paradoxul gnoseologic formular de Menon însuși), putem presupune că Menon este acum parțial „vindecat" de neastâmpărul ignoranței. El îl lasă acum pe Socrate să conducă discuția iar problema dezbătută este dacă virtutea ar putea fi învățată.

[86d-87c] «SOCRATE Se pare deci că trebuie să cercetăm ce calități are un lucru care încă nu știm ce este. Dar ce-ar fi dacă ți-ai slăbi măcar puțin asuprirea și mi-ai îngădui să cercetez *prin ipoteză* dacă virtutea se poate învăța de la altul sau nu. (...) De vreme ce nu știm nici ce este, nici ce calități are, să cercetăm prin ipoteză dacă poate fi învățată de la altul sau nu, spunând așa: admițând că virtutea este de natura uneia dintre părțile constitutive ale sufletului, <de natura căreia ar trebui ea să fie> pentru a putea fi învățată de la altul? Și mai întâi, dacă ea este de altă natură decât știința, poate fi ea învățată de la altul sau, așa cum tocmai spuneam, dobândită prin reamintire? (...) Sau e limpede pentru oricine că numai știința poate fi învățată?

MENON Mie așa mi se pare.

SOCRATE Atunci, dacă virtutea e o știință, e limpede că ea poate fi învățată?

MENON Cum ar putea fi altfel? (...)

SOCRATE Ceea ce trebuie să cercetăm după asta e, cred eu, dacă virtutea e știință sau altceva decât știință.»

Planul de lucru propus de Socrate:	
Virtutea e **știință** (de aceeași natură cu sufletul sau cu o parte a lui).	Virtutea poate fi învățată.
Virtutea **nu e știință**.	Poate fi învățată (prin reamintire)
	Nu poate fi învățată

Dacă virtutea e ştiinţă (înclinaţie a sufletului[1]).

[88c-89c] «SOCRATE Atunci, dacă virtutea face parte dintre înclinațiile sufletului şi dacă ea este în mod necesar folositoare, ea trebuie să fie rațiune, deoarece nici o înclinare a sufletului, luată în sine, nu este nici folositoare, nici vătămătoare, ci devine vătămătoare sau folositoare, după cum i se adaugă rațiunea sau nesăbuința. După raționamentul ăsta, virtutea trebuie să fie un fel de rațiune, de vreme ce este folositoare. (...)

Atunci nu-i aşa că putem spune în general că, la om, toate depind de suflet, iar facultățile sufletului depind la rândul lor de rațiune, câtă vreme vor să fie bune? Rezultă că utilul este rațiune. Pe de altă parte, am stabilit că virtutea este utilă, nu? (...)

Înseamnă că virtutea este rațiune, fie în întregime, fie numai în parte, nu? (...)

Atunci, dacă lucrurile stau astfel, oamenii buni nu sunt buni de la natură. (...) Într-adevăr, iată ce s-ar întâmpla în cazul acesta: dacă oamenii s-ar naşte buni de la natură, atunci de bună seamă că s-ar găsi la noi oameni în stare să-i recunoască, printre tineri, pe cei buni de la natură, iar noi, ştiind astfel care sunt, i-am lua şi i-am păzi în Acropolă, zăvorându-i mult mai straşnic decât aurul, ca nu cumva să-i strice cineva şi ca ei, odată ajunşi oameni în toată firea, să-i poată fi cetății de folos. (...) Dar, de vreme ce oamenii buni nu sunt buni de la natură, nu înseamnă că ei sunt buni datorită învățăturii?

Dacă virtutea nu e ştiinţă şi nici nu poate fi învăţată.

[89d-90a] «SOCRATE Să te întreb ceva: dacă un lucru oarecare, nu numai virtutea, poate fi învățat de la altul, nu înseamnă oare că pentru acel lucru trebuie să existe profesori şi elevi?

MENON Aşa cred.

SOCRATE Şi dimpotrivă, un lucru pentru care nu există nici profesori nici elevi, nu-i aşa că suntem îndreptățiți să presupunem că nu poate fi învățat de la altul?

MENON Şi asta-i adevărat; dar nu există, după tine, profesori de virtute?

SOCRATE Eu, în orice caz, deşi mă străduiesc în fel şi chip să dau de ei, nu reuşesc. Şi totuşi îi caut cu ajutorul multor oameni, şi mai ales cu ajutorul celor pe care îi socotesc cei mai pricepuți în

---

[1] „Înclinaţie a sufletului" înseamnă aici dispoziţie *potenţială* care nu se manifestă prin natură ci trebuie *actualizată* prin învăţare. Faptul că cei care ar poseda o astfel de dispoziţie nu pot fi recunoscuţi denotă tocmai acest caracter nemanifestat (notă C.M.).

această privință. Şi uite tocmai la timp s-a aşezat acum lângă noi Anytos: hai să-l luăm părtaş la căutarea noastră. Ar fi un lucru foarte nimerit: Anytos e fiul unui om înainte de toate bogat şi priceput, Anthemion, care n-a ajuns bogat dintr-o întâmplare, nici nu şi-a căpătat avutul de la cineva, (...) ci şi-a adunat averea prin propria lui iscusință şi strădanie. (...)»

În acest moment Socrate apelează la simţul comun, la „bunul cetăţean", Anytos fiind un reprezentant al opiniei publice, al „duhului cetăţii". Este acelaşi personaj care va face parte dintre acuzatorii lui Socrate. Dacă profesorii de virtute ar exista, ei ar trebui să poată fi identificaţi de cetăţenii ca Anytos. Socrate face apel la acesta deoarece întruchipează opinia comună, tradiţia şi prejudecăţile sociale.

[93a-e] «SOCRATE Sunt convins, Anytos, că la noi există mulți oameni cu virtuți politice şi că au existat încă şi mai mulți decât există acum.; însă au fost ei oare buni şi ca profesori de virtute? Doar asta e problema pe care o discutăm. Întrebarea pe care ne-o punem (...) este dacă virtutea poate fi învățată de la altul. Punându-ne această întrebare, ne întrebăm dacă oamenii virtuoşi, de acum şi de odinioară, au ştiut să transmită şi altora virtutea lor sau dacă ea nu poate fi nici transmisă unui alt om, nici preluată de la altul. (...) Ia spune-mi, rămânând la felul tău de a gândi: recunoşti că Temistocle a fost un om virtuos, nu-i aşa?

ANYTOS Desigur, şi încă unul dintre cei mai virtuoşi.

SOCRATE Prin urmare, dacă cineva poate transmite ca profesor propria lui virtute, el trebuie să fi fost şi un bun profesor, nu?

ANYTOS Cred că da, numai să fi vrut.

SOCRATE Dar crezi că el n-ar fi vrut ca şi alții să ajungă oameni de bine, şi mai ales propriul său fiu? Sau crezi că dinadins nu i-a transmis calitățile prin care el însuşi se deosebea, ca să nu ajungă la fel cu el? (...) Atunci cum rămâne cu întrebarea asta: ai auzit tu vreodată pe vreun om, tânăr sau bătrân, spunând că fiul lui Temistocle, Cleophantos, ar fi avut calitățile tatălui său?

ANYTOS Nu, n-am auzit.

SOCRATE Trebuie atunci să credem că Temistocle a vrut să-l învețe pe fiul său doar călăria, iar în privința calităților pe care le avea el însuşi, n-a vrut să-l facă cu nimic mai bun decât cei de seama sa, cu toate că virtutea poate fi transmisă prin învățătură?

ANYTOS Zău că nu-mi prea vine să cred.»

Mai urmează şi alte exemple, în urma cărora „demnul cetăţean" Anytos este ultragiat. Socrate se plasează pe un teren periculos, atentează la simbolurile

sociale. Drept urmare, Anytos iese din scenă, fără a mai lua parte la dialog, cu următoarea remarcă amenințătoare:

[94e] ANYTOS Socrate, cred că nu stai prea mult pe gânduri să-i vorbeşti pe oameni de rău. Eu ți-aş da un sfat, dacă vrei să mă asculți: păzeşte-te. Poate şi-n alte cetăți e uşor să le faci oamenilor fie rău, fie bine, dar la Atena e sigur aşa. Cred că ştii şi tu.»

Este posibil ca participarea lui Anytos să fi fost doar un alt scenariu pregătit de Socrate pentru Menon: un exemplu de reacție neinstruită, a omului comun. După sclav, care întruchipa ignoranța totală, Anytos, imagine a prejudecății rudimentare, marchează un punct secund al unui efort ascendent prin care Socrate încearcă să-l scoată pe Menon din propria sa închidere. Țel atins, se pare, din moment ce Menon devine din acest moment surprinzător de onest şi deschis, aproape dezarmat, în orice caz receptiv la tot ce îi spune Socrate. Dacă la început se declarase adept al lui Gorgias, acum face o mărturisire neaşteptată.

[95c] «SOCRATE Atunci nici tu nu crezi că sofiştii sunt profesori de virtute?

MENON Nu ştiu ce să zic, Socrate. Am sentimente tot atât de împărțite ca şi ceilalți: uneori cred că sunt, alteori că nu.»

[96b-c] «SOCRATE Atunci, dacă nu sunt profesori de virtute, nici sofiştii, nici oamenii de bine, nu e oare limpede că asemenea profesori nu există? (...) Dar dacă nu există profesori, nu există nici elevi, nu? (...) Dar am căzut de acord că un lucru pentru care nu există nici profesori, nici elevi, nu poate fi învățat, nu-i aşa? (...) Ar însemna atunci că virtutea nu poate fi învățată, nu?»

Dacă virtutea nu e o ştiință dar poate fi învățată (însuşită) altfel.

[97a-c] «SOCRATE Să presupunem că un om care, cunoscând drumul spre Larissa bunăoară, ajunge la țel şi îi călăuzeşte şi pe alții până acolo: crezi că putem spune despre el că i-a călăuzit bine?

MENON Desigur.

SOCRATE Dar dacă un om face acelaşi lucru fără să fi mers vreodată acolo şi fără să ştie drumul, ci printr-o presupunere corectă, nu vom putea spune şi despre el că i-a călăuzit bine?

MENON De bună seamă.

SOCRATE Şi câtă vreme presupunerea unuia şi ştiința celuilalt sunt deopotrivă de adevărate, nu va fi omul acesta un conducător la fel de bun ca şi cel care ştie, cu toate că el doar presupune şi nu ştie? (...) Prin urmare, pentru buna îndeplinire a unei acțiuni, presupunerea adevărată nu e cu nimic mai prejos decât cunoaşterea rațională.

Tocmai acesta e lucrul de care nu ţineam seamă adineaori, când, întrebându-ne care este natura virtuţii, spuneam că pentru a acţiona aşa cum trebuie, raţiunea este singura călăuză; dar, iată, mai era şi **presupunerea adevărată**. Presupunerea corectă este, aşadar, la fel de utilă ca ştiinţa.»

[99b-c] «SOCRATE Aşadar, dacă virtutea nu se întemeiază pe ştiinţă, rămâne, ca temei, numai presupunerea bună, nu-i aşa? Cu ajutorul ei cârmuiesc bine cetăţile oamenii politici, fără să se deosebească cu nimic, în ce priveşte ştiinţa, de prezicători şi de proroci; doar şi aceştia, când sunt inspiraţi de divinitate, spun foarte multe lucruri adevărate, de ştiut însă nu ştiu, despre lucrurile pe care le spun, nimic.

MENON Tare mă tem că aşa e.

SOCRATE Atunci nu-i aşa că e drept, Menon, să-i numim inspiraţi pe oamenii care, deşi fără înţelegerea lucrurilor, izbutesc, din tot ce fac şi spun, să dobândească adesea succese însemnate?»

[CONCLUZIA DIALOGULUI]

[99e-100b] «SOCRATE Acum însă, dacă în întreaga noastră discuţie întrebările şi răspunsurile au fost corecte, noi putem spune că virtutea nu există nici de la natură, nici datorită învăţăturii, ci că apare, la cei la care-apare, fără legătură cu puterea lor de înţelegere, ca un dar divin, doar dacă nu cumva ar exista, printre oamenii politici, vreunul în stare să formeze alt om politic. (...) O certitudine în privinţa ei nu vom avea însă decât atunci când, înainte de a încerca să aflăm în ce chip apare virtutea la oameni, vom căuta să descoperim ce este virtutea în sine».

Dacă am încerca să sintetizăm „achiziţiile" dialogului, punctele asupra cărora s-a căzut, la un moment sau altul, de acord, am putea obţine o descriere a virtuţii, evident incompletă.

VIRTUTEA	Ce este?	Puterea (*abilitatea*) de a dobândi Binele.
	Ce vizează?	Binele, frumosul; realizarea valorilor.
	Cum are loc?	În mod drept, pios, chibzuit.
	Ce aduce?	Bunuri, apreciere, demnitate.
	Care este sursa ei?	Presupunerea corectă, inspiraţia divină.

Platon. Dialogul *Phaidon.*

Consideraţii introductive. Dialogul *Phaidon* este ultimul din prima tetralogie a lui Trasyllos, din care face parte alături de *Eutyphron, Apărarea lui Socrate* şi *Criton*. Deşi exegeza modernă nu confirmă clasificarea în cauză, se observă că această tetralogie constituie o succesiune de dialoguri a căror parte narativă înfăţişează *ultimele zile ale lui Socrate.*

Eutyphron (despre pietate, dialog etic) este „prologul" acestei tetralogii, în care Socrate, încă activ, îşi aşteaptă procesul şi îşi exprimă chiar opţiunea pentru condamnarea pe care ar prefera-o. Personajul Eutyphron primeşte aici de la Socrate o lecţie despre ceea ce înseamnă pietatea şi ce fapte se cuvin supuse judecăţii unui tribunal.

Apărarea lui Socrate este dialogul în care Socrate se află la proces şi, în „apărarea" sa adresată tribunalului lasă de fapt un testament filosofic. Sunt ultimele cuvinte rostite de Socrate concetăţenilor săi.

Criton (despre datorie, dialog etic), ni-l înfăţişează pe Socrate în închisoare, deci după proces, aşteptând întoarcerea corabiei de la Delos, condiţie a executării pedepsei sale cu moartea. Prietenii săi apropiaţi sunt în vizită şi îl îndeamnă să evadeze; bănuim, din dialog, că înşişi inamicii săi, plini de remuşcare, sperau că Socrate va evada, ceea ce nu se întâmplă deoarece acesta argumentează lipsa de noimă a unei asemenea opţiuni. Deşi condamnarea fusese nedreaptă, evadarea nu ar însemna decât confirmarea capetelor de acuzare ce i s-au adus: opunerea faţă de voinţa zeului şi faţă de cutumă şi nerespectarea legii.

Phaidon (despre suflet, dialog etic) reprezintă, în această succesiune, *ultima conversaţie din viaţa lui Socrate.* Dialogul este povestea ultimei zile a lui Socrate, relatată de un martor ocular, Phaidon din Elis. În acest fel, *Phaidon* este un dialog povestit[1] („dialog în dialog"). Este chiar ziua sosirii corăbiei (deci ziua în care sentinţa urmează a fi executată) iar Socrate, vizitat din nou de prietenii săi apropiaţi, îşi mărturiseşte credinţa în nemurirea sufletului, lăsând, de data aceasta, adevăratul său testament filosofic.

Dialogul începe cu întâlnirea dintre cele două personaje, Ehecrate şi Phaidon, ultimul, un admirator al lui Socrate, fiind cel ce va „povesti" dialogul care a avut loc în ultima zi a vieţii lui Socrate. Atmosfera este gravă, partenerii de discuţie nu se simt deplin lămuriţi de vorbele lui Socrate, cer răspunsuri suplimentare, ca şi cum nu ar fi încredinţaţi că lucrurile se petrec şi în sufletul lor întocmai cum spune Socrate. Socrate, la rândul său, este surprins în totalitatea gesticii specifice momentului: îşi schimbă poziţia, îşi freacă picioarele, stă pe

[1] Toate dialogurile relatate ale lui Platon (cu excepţia *Banchetului)* poartă, în mod convenţional, numele naratorului, deci al „martorului" care de obicei nu ia parte la dialogul propriu-zis dar a fost de faţă.

gânduri înainte de a răspunde, ca şi cum recuperarea acestor detalii ar avea pentru Platon o semnificaţie deosebită.

Primul element relevant este relatarea cutumei ritualice cu privire la sosirea corăbiei de la Delos, în aşteptarea căreia Socrate a petrecut treizeci de zile în închisoare, înainte de executarea sentinţei.

[58b-c: CE ÎNSEAMNĂ SOSIREA CORĂBIEI DE LA DELOS][1]

«PHAIDON *Din câte spun atenienii este corabia cu care a plecat odinioară Teseu către Creta în fruntea celor şapte feciori şi şapte fete pe care avea să-i scape cu viaţă, întorcându-se el însuşi teafăr înapoi. Se spune că atenienii îi juraseră lui Apollon că, dacă va fi ca tinerii să scape nevătămaţi, ei vor trimite an de an o solie la Delos, ceea ce au şi făcut fără greşeală de atunci şi până azi. Iar datina cere ca, din clipa în care solia este gata de plecare, cetatea să nu fie pângărită de nici o execuţie publică atâta vreme cât durează călătoria corăbiei până la Delos şi înapoi; călătorie pe care uneori vânturile potrivnice o fac destul de lungă. Iar solia este gata de plecare în clipa când preotul lui Apollon îi aşează corăbiei, la pupă, o cunună. Şi, cum îţi spuneam, în anul acela s-a nimerit ca lucrul să aibă loc chiar în preziua procesului. Aşa se face că, de la încheierea acestuia până la executarea pedepsei, Socrate a avut un lung răstimp de petrecut în închisoare.*»

Atât procesul cât şi executarea sentinţei au avut loc într-un interval excepţional: drumul soliei sacre spre Delos, locul naşterii lui Apollon şi deci a unor ceremonii închinate acestuia. Pentru că Teseu reuşise să salveze tinerii ce trebuiau sacrificaţi regelui Minos, atenienii trimiteau în fiecare an o solie închinată lui Apollon. Drumul corăbiei era un interval sacru, ceea ce simbolizează, în dialog, intervalul purificării sufletului lui Socrate, a pregătirii pentru moarte. În ultima zi a vieţii Socrate este fericit, împăcat cu sine şi, în anumite momente, oarecum distant.

[58e-59b] «PHAIDON *Ei bine, cât am stat acolo am simţit un lucru uimitor: că nu mă cuprinde nici un fel de milă, de parcă n-aş fi asistat la moartea unui prieten. Judecând după purtarea şi după vorbele lui, Echecrates, Socrate îmi părea că este fericit, atât de nobil şi de curajos i-a fost sfârşitul. Astfel încât am ajuns să cred că de fapt călătoria lui spre tărâmul lui Hades este un dar al zeilor şi că, odată ajuns acolo, îl aşteaptă o fericire cum nimeni n-a simţit vreodată. Iată de ce n-am fost cuprins de milă, cum ar fi fost firesc în acel ceas de*

---

[1] Fragmentele sunt redate după Platon, "Phaidon", în *Opere, IV*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983. Traducerea dialogului de Petru Creţia, note de Manuela Tecuşan, interpretare de Constantin Noica.

moarte, dar n-am simțit, ce-i drept, nici încântarea pe care mi-o dădeau convorbirile noastre filosofice obișnuite, deși ce s-a rostit și cu acest prilej tot de natură filosofică a fost. Nu, am trăit un sentiment cu-adevărat ciudat, un amestec rar de bucurie și totodată, la gândul morții lui, și de durere. (...)»

1. Filosofia ca pregătire pentru moarte.

Filosoful ca „om al Muzelor" (μουσικός ἀνήρ). Înainte de discuția propriu-zisă despre nemurirea sufletului, Socrate își pune interlocutorii într-o situație propedeutică: trebuie mai întâi înțeleasă semnificația morții. Filosofia este pregătire pentru moarte, ea ne învață să murim frumos. Din această perspectivă Socrate dezvăluie câteva înțelesuri ale vieții filosofice relatând un „vis".

[TEMA LUI *MOUSIKOS ANER*]

[60e-61b] «SOCRATE (...) M-a bântuit toată viața un anume vis care, sub înfățișări schimbătoare, îmi dădea de fiecare dată același îndemn: „Socrate, arta Muzelor să fie sârguința ta". Iar eu, până acum, înțelegeam că îndemnul și încurajarea din vis au în vedere tocmai ce făceam, așa cum un alergător este încurajat de spectatori: credeam că prin artă a Muzelor visul înțelegea „muzica" cea mai înaltă, vreau să spun filosofia, îndeletnicirea mea obișnuită. Acum însă, după proces și după ce sărbătorirea zeului mi-a amânat sfârșitul, m-am gândit că poate visul are totuși în vedere arta Muzelor în sens obișnuit și că se cuvine să-i dau ascultare. Este mai bine, mi-am zis eu, să nu mor până nu mă supun, făcând astfel din compunerea poemelor cerute îndeplinirea unei îndatoriri față de zei. Și astfel am alcătuit întâi un imn către zeul chiar acum sărbătorit, apoi am socotit că poetul, dacă e să fie poet, nu trebuie să cânte întâmplări adevărate, ci să născocească. Însă de asta eu nefiind deloc în stare, am recurs la poveștile care îmi erau la îndemână: știind pe dinafară fabulele lui Esop, m-am apucat să le versific așa, la întâmplare, cum îmi veneau în minte».

În acest fragment se dezvoltă o temă întâlnită și în dialogul *Laches*, anume cea a „bărbatului armonios", deplin (*mousikos aner*)[1]. Înaintea morții, Socrate își pune problema de a lua arta Muzelor într-un sens deplin: alături de filosofie, ea ar mai include *poezia* (versificația), și „născocirea" poetică, invenția verosimilă.

---

[1] "Mousikos aner" (μουσικός ἀνήρ) trebuie înțeles ca „bărbat al Muzelor", care își dedică viața activităților sacre. Pentru că „a te dedica Muzelor" poate avea și alte înțelesuri decât a practica filosofia, Socrate își propune, în ultimele momente, să practice și poezia. „Omul dedicat Muzelor" este omul armonios, în sensul în care și muzica este în primul rând armonie, completitudine.

Astfel pregătirea pentru moarte include şi eliberarea sufletului prin artă, „moartea treptată" înţeleasă ca activitate exclusiv sufletească, la care trupul nu ia parte. Este un fel de „gimnastică a *sufletului*" şi numai a lui, absolut necesară; este *mousike* (gimnastica sufletului), alternativă la *gymnastike* (gimnastica trupului). Moartea este înţeleasă ca *activare* a sufletului, desprindere a lui de trup, *dar* divin şi nu nenorocire.

Filosoful în faţa morţii. Dacă moartea este dar al Zeului, ea este, pe de o parte, aşteptată, iar pe de altă parte imposibil de atins prin propria voinţă. Sinuciderea nu este îngăduită întrucât omul este un bun al Zeului. Omul nu poate decide momentul morţii sale, poate doar să se „pregătească" pentru el.

[62a-b] «SOCRATE (...) Şi prin urmare nu există nici o împrejurare în care (ca în alte domenii, unde se judecă de la caz la caz şi de la persoană la persoană) omul să poată considera că este mai bine să moară decât să trăiască. De asemenea ţi se poate părea de mirare că cei care consideră totuşi că moartea este preferabilă vieţii nu au dreptul să-şi facă singuri binele acesta, ci sunt obligaţi să aştepte serviciile unui binefăcător. (...)

Doctrinele secrete spun în această privinţă următorul lucru: că noi oamenii ne-am afla ca într-un fel de închisoare din ale cărei lanţuri nimănui nu-i e îngăduit să se desfacă singur şi să fugă. Vorbă care mie mi se pare şi adâncă şi nu prea uşor de înţeles, dar în care îşi găseşte expresie ceva, cred eu, adevărat: că ne aflăm, ca unul dintre bunurile lor, în grija şi în stăpânirea zeilor.»

Socrate tocmai spusese că despre tema morţii nu se poate vorbi „judecând de la caz la caz", prin argumente. Cebes şi Simmias îi vor cere acest lucru. Socrate va îngădui şi va încerca să-i înveţe ce înseamnă de fapt moartea pentru filosof.

[62e-63b] «CEBES (...) Şi iată cum, Socrate, rezultă că de crezut e tocmai dimpotrivă decât ce se spunea mai adineaori: se cada ca, atunci când mor, cei înţelepţi să simtă supărare, iar cei fără de minte bucurie. (...)

SIMMIAS Aşa-i, Socrate, ba chiar socot că e ceva în ce zice el acum. Căci, vezi şi tu, ce noimă ar avea ca oamenii cu adevărat înţelepţi să vrea să scape, ducându-se cu inima uşoară de la ei, de nişte stăpâni care le sunt superiori? Mai mult, cred că obiecţia lui Cebes te vizează mai ales pe tine, care te desparţi tocmai aşa, cu inima uşoară, atât de noi, cât şi de aceia pe care îi socoteşti chiar tu drept buni cârmuitori, de zei.

SOCRATE Aveţi dreptate: dacă înţeleg eu bine, sunt obligat să mă apăr înaintea voastră întocmai ca în faţa unui tribunal.»

Definiţii ale morţii. Câteva lucruri s-au spus şi până acum. Pasajele următoare le vor aprofunda. Astfel,

a) Mai întâi, există un sens *ante-mortem* al morţii: moartea este activitate („viaţă") exclusiv sufletească, adică acel fel de activitate prin care sufletul se manifestă independent de trup („omul muzelor"). Este manifestarea în domeniul inteligibilului, prin urmare moartea este o experienţă la care filosoful poate avea acces încă din timpul vieţii, ca despărţire firească a sufletului de trup printr-o activitate distinctă. Trebuie deci să înţelegem că pentru moarte nu ne putem pregăti trupeşte. Moartea (în sensul acesta filosofic) este o „treabă" a sufletului, ea nu priveşte trupul. Moartea trupului este o non-problemă: aflându-se „înlănţuit" de trup, sufletul încearcă să se manifeste autonom; după despărţire, trupul nu mai constituie o realitate.

„Moartea" *ante-mortem* este de fapt filosofia, dobândirea înţelepciunii în calea căreia trupul este o piedică; acesta ar fi un sens gnoseologic al morţii, ca şi cunoaştere a realităţilor în sine. Filosoful sau *„mousikos aner"* nu este altcineva decât cel care, renunţând la farmecele trupului, devine „bărbat al Muzelor". Pentru oamenii obişnuiţi, el este un mort înainte de vreme.

La un moment dat discuţia se îndreaptă spre tema virtuţilor. Strict legată de sensul *„ante-mortem"* al morţii, pregătirea continuă pentru momentul separaţiei sufletului de trup aduce cu sine un alt înţeles: moartea ca virtute supremă, autentică. Astfel, moartea este cunoaştere în vederea virtuţii, este adevăr suprem. Pentru ilustrare, Socrate va face o aluzie la mitul peşterii din *Republica*.

b) În al doilea sens, moartea este despărţirea firească a sufletului de trup, de data aceasta nu numai ca activitate distinctă ci ca mod de existenţă. În acest sens, moartea propriu-zisă este numai a trupului; pentru suflet, ea nu există, fiind de fapt o eliberare de „năpasta" numită materie.

Din aceste două motive, moartea este, paradoxal, un fapt de viaţă, este modul nostru autentic de a fi. De aceea, Socrate a spus că moartea nu poate fi înţeleasă discursiv, prin argumentare. Aceste idei se vor relua şi mai detaliat într-un exerciţiu dialectic pe care Socrate îl desfăşoară la solicitarea interlocutorilor.

[64c-67b] «SOCRATE (...) Noi ce zicem? Admitem că există ceva numit moarte?

SIMMIAS În modul cel mai hotărât.

SOCRATE Şi acest ceva să fie oare altceva decât despărţirea sufletului de trup? Nu asta înseamnă oare a fi mort: despărţit de suflet, trupul să rămână singur în el însuşi, iar sufletul, despărţit de trup, să rămână singur în el însuşi? Nu e aşa că moartea este tocmai acest lucru?

SIMMIAS Nimic altceva.

SOCRATE (...) Spune-mi deci: după părerea ta îi este propriu filosofului să trăiască cu gândul la ceea ce poartă numele de „plăceri", cum ar fi de pildă mâncarea, băutura?

SIMMIAS Câtuşi de puţin, Socrate.

SOCRATE Dar plăcerea iubirii?

SIMMIAS Cu nici un chip.

SOCRATE Dar celelalte feluri în care slujim trupul, au ele oare preţ în ochii unui asemenea om? De pildă dobândirea de haine sau de încălţăminte mai deosebită sau de orice alt fel de înfrumuseţare hărăzită trupului, toate acestea crezi tu că au vreun preţ în ochii lui sau crezi că, dacă nu e absolut silit să se împărtăşească din ele, le nesocoteşte?

SIMMIAS Eu unul zic că, dacă este filosof adevărat, sigur le nesocoteşte.

SOCRATE Aşadar consideri că, în general, filosoful nu este preocupat de ale trupului, ci că, atât cât îi stă în putinţă, rămâne departe de ele, îndreptându-şi gândul numai către suflet? (...) Atunci, chiar din aceste prime exemple, nu este limpede că filosoful, spre deosebire de toţi ceilalţi oameni, caută să îşi detaşeze cât mai mult sufletul de tovărăşia trupului? (...)

SOCRATE Şi-acuma, dacă trecem la însăşi dobândirea înţelegerii adevărului, spune-mi: ce crezi, dacă în cursul unei cercetări îi cerem trupului concursul, ne este el oare piedică sau ajutor? Adică, de pildă: este un anume grad de adevăr în ce ne dau vederea şi auzul când până şi poeţii ne tot spun că nimic nu este întocmai aşa cum auzim sau cum vedem? Or, dacă printre simţurile legate de trup nici măcar acestea două nu sunt nici sigure şi nici exacte, cu atât mai puţin sunt celelalte, care, nu încape îndoială, le sunt acestora inferioare. Tu nu crezi aşa?

SIMMIAS Ba chiar aşa.

SOCRATE Şi atuncea când ajunge sufletul la adevăr? Căci am văzut că ori de câte ori porneşte să cerceteze ceva cu ajutorul trupului, acesta în chip sigur îl înşală. (...) În schimb, oare nu cumva prin actul de-a gândi i se vădeşte sufletului ceva din realitate? (...) Şi când gândeşte el cel mai bine? Când nu îi vine nici o tulburare nici de la auz, nici de la văz, nici de la suferinţă, nici de la vreo plăcere, de la nimic din toate acestea; când rămâne, atât cât este cu putinţă, singur el cu sine, când lasă trupul să îşi vadă de-ale sale şi când, iarăşi atât cât este cu putinţă, se desface de orice legătură şi de orice apropiere de el, pentru a năzui către realitate. (...)

Şi acum, Simmias, să vedem ce spunem mai departe. Afirmăm noi sau nu existenţa a ceva drept în sine?

SIMMIAS Pe Zeus, de bună seamă că o afirmăm.

SOCRATE Dar a ceva frumos sau bun în sine?

SIMMIAS Cum altfel!

SOCRATE Dar ai văzut până acum vreodată cu ochii tăi măcar vreunul din aceste lucruri?

SIMMIAS Nicidecum.

SOCRATE (...) Oare aceasta să ne-o poată spune trupul? Nu stau lucrurile mai degrabă altfel? Spune-mi, nu acela dintre noi care se străduieşte cât mai mult şi cât mai exact să înţeleagă ce este în sine fiecare dintre lucrurile pe care le cercetează se apropie cel mai mult de cunoaşterea lor? (...)

Şi cel care realizează în chipul cel mai pur acest lucru nu este cel care, în cel mai înalt grad posibil, se apropie de fiecare lucru numai cu gândirea în sine, fără să recurgă, în actul gândirii, nici la văz, nici la vreun alt simţ pe care să-l antreneze în cursul procesului raţional? Nu este oare tocmai acela care, recurgând doar la gândirea în sine, pură de orice amestec, se pune pe urmele fiecărei realităţi luate de asemenea în sine, pură de orice amestec? (...)

Dacă-i aşa, atunci acestea toate nu pot să nu trezească în adevăraţii filosofi convingerea pe care, în convorbirile lor, o formulează cam aşa:

„Există fără îndoială, în cercetarea lucrurilor, o cale care să ne poată scoate la lumină, pe noi şi gândul nostru: ideea că, atâta vreme cât avem un trup şi cât sufletul nostru se află plămădit laolaltă cu asemenea năpastă, năzuinţa noastră, adică dobândirea adevărului, nu va fi îndestulată vreodată. Într-adevăr, în nesfârşite chipuri ne munceşte trupul datorită obligaţiei de a-l hrăni, iar dacă se adaugă şi vreo boală, iată-ne împiedicaţi în vânătoarea noastră de realitate. Trupul ne pângăreşte cu iubiri şi pofte, cu spaime, cu tot felul de năluciri, cu fleacuri fără număr, astfel încât de răul lui, cum vine vorba, nu mai ajungem niciodată să «gândim» cu-adevărat. Cine altul decât trupul cu dorinţele lui ne aduce războaie, răzmeriţe, lupte? Căci nu este război care să nu se nască din dorinţa de a dobândi averi, iar la dobândirea de averi numai şi numai trupul ne dă ghies, robi îngrijirii sale cum suntem. El este vinovat că, datorită tuturor acestor lucruri, nu găsim nici un răgaz pentru filosofie şi, culmea, de câte ori ne lasă totuşi unul, cât să ne îndreptăm atenţia către vreun obiect de cercetare, deodată iată-l făcându-se din nou simţit, stingherindu-ne în fel şi chip, tulburându-ne şi năucindu-ne, astfel că nu mai suntem în stare, din pricina lui, să desluşim adevărul. Dimpotrivă, avem neîndoielnică dovadă că, dacă e să cunoaştem vreodată un lucru în toată puritatea lui, trebuie să ne detaşăm de trup şi să contemplăm,

cu sufletul în sine, realităţile în sine. Abia atunci, aşa e de crezut, ne vom înstăpâni pe ceea ce râvnim şi spunem că este obiectul dragostei noastre: pe cunoaşterea deplină. Dar asta nu se va petrece cât suntem încă în viaţă, ci, cum reiese din raţionament, doar după ce vom fi murit. Într-adevăr, dacă împreună cu trupul nu ne este cu putinţă să cunoaştem, în toată puritatea sa, nimic, atunci din două una: ori ne este pe vecie imposibil să dobândim cunoaşterea, ori ne va fi posibil numai după moarte. Căci abia atunci sufletul va rămâne el cu sine însuşi, despărţit de trup, iar înainte nu. De-aicea mai rezultă, pare-se, şi că, atâta cât suntem încă în viaţă, cea mai mare apropiere de cunoaştere o vom realiza-o ori de câte ori, după măsura puterilor noastre, nu vom avea cu trupul legătură şi amestec câtă vreme ele nu sunt absolut necesare, nelăsându-ne astfel molipsiţi de natura lui, ci păstrându-ne cât mai curaţi de el, în aşteptarea ceasului când ne va dezlega de el însuşi divinitatea. Atunci, nemaifiind legaţi de trup şi de nesăbuinţa lui, deveniţi puri, vom exista, putem să credem, printre realităţi şi ele pure şi vom putea cunoaşte prin noi înşine în întregime ceea ce e fără amestec, adică ceea ce, credem noi, e adevărul. Căci celui ce nu este pur nu-i e îngăduit să se atingă de ceea ce este."

Cam acestea, cred eu, Simmias, sunt vorbele pe care trebuie să le rostească între ei şi părerile pe care trebuie să le aibă toţi cei care sunt, în adevăratul înţeles al cuvântului, iubitori de cunoaştere[1]. (...)»

[67e] «SOCRATE Este aşadar un fapt de netăgăduit, Simmias, că adevăraţii filosofi nu fac altceva, făcând filosofie, decât un exerciţiu neîncetat în vederea ceasului morţii şi că, dintre toţi oamenii, ei se tem cel mai puţin de a fi morţi. (...)»

[68b] «SOCRATE Şi dacă e aşa, n-ar fi din partea unui asemenea om, cum spuneam adineaori, o gravă inconsecvenţă dacă s-ar teme de moarte?»

[68c-69b] «SOCRATE Şi, spune-mi, nu crezi că ceea ce se numeşte îndeobşte curaj este propriu în cel mai înalt grad filosofilor, aşa cum i-am definit mai sus?

SIMMIAS Lor şi numai lor.

SOCRATE Dar cumpătarea, ceea ce şi cei mulţi numesc tot cumpătare, adică faptul de a nu te lăsa aprig stârnit de dorinţe, ci de a te purta faţă de ele cu nepăsare, fără să-ţi pierzi capul, oare nu este şi

---

[1] Ideile conţinute în acest pasaj sunt fundamentale pentru platonism. Este formulată aici o doctrină filosofică pe care şcolile platonice ulterioare o vor păstra şi o vor transmite mai departe. Epoca elenistică, Patristica, Scolastica, sunt de neînţeles fără această premisă platoniciană care va constitui şi una din dogmele de bază ale creştinismului. Întreaga mistică neoplatonică şi creştină porneşte de aici.

ea proprie numai acelora care rămân cu totul nepăsători față de trup şi trăiesc întru filosofie?

SIMMIAS Nu poate fi altminteri.

SOCRATE Într-adevăr, dacă te-ai hotărî să cercetezi atât curajul cât şi cumpătarea celorlalți, ele ți-ar părea lucruri ciudate.

SIMMIAS Cum adică, Socrate?

SOCRATE Toți ceilalți consideră că moartea este una dintre marile nenorociri, ştii asta, nu?

SIMMIAS Desigur, ştiu prea bine.

SOCRATE Şi nu-i aşa că, printre ei, cei curajoşi înfruntă moartea, atunci când o înfruntă, de teama unor şi mai mari nenorociri? (...) Urmează că, exceptând pe filosofi, toți oamenii sunt curajoşi numai când sunt plini de frică, numai când se tem. (...)

Şi mai spune-mi: aceia dintre ei care trec drept oameni cu măsură nu se află în aceeaşi situație? Oare nu şi ei sunt cumpătați dintr-o nestăpânire de un anume fel? Oricât am spune noi că nu e cu putință, totuşi la fel stau lucrurile şi cu temperanța lor neghioabă. Temându-se să nu fie privați de unele plăceri pe care le doresc, se abțin de la altele, căzând în felul ăsta pradă celor dintâi. Cu toate că numesc nestăpânire faptul de a te lăsa condus de plăceri, totuşi asta pățesc: izbutesc să nu cadă în stăpânirea unor anumite plăceri numai atunci când sunt în stăpânirea altora. Ceea ce seamănă cu ce spuneam mai adineaori: că, într-un anume sens, nestăpânirea îi face cumpătați. (...)

Numai că, minunatul meu Simmias, tare mă tem că, pentru obținerea virtuții, nu acesta este schimbul cel cinstit, să dai plăceri pentru plăceri, dureri pentru dureri, o teamă pentru altă teamă, una mai mare în schimbul uneia mai mici, de parcă ar fi vorba de schimbat monede. Cred, dimpotrivă, că în schimbul tuturor acestor lucruri valoare are doar o singură monedă, şi aceea e gândirea. Şi cred că toate, când sunt prețuite astfel, când sunt cumpărate şi vândute cu asemenea preț, cu cunoaştere deci, toate sunt cu-adevărat ceea ce sunt: curaj şi cumpătare şi dreptate, cu un cuvânt virtute autentică, fie că se adaugă, fie că lipsesc plăceri sau temeri sau orice altceva de acest fel. Şi, dimpotrivă, dacă toate-acestea sunt despărțite de cunoaştere şi sunt schimbate numai între ele, una pentru alta, atunci mă tem că nu sunt decât umbre jucate pe-un perete, iar o asemenea virtute vrednică numai de un sclav şi neavând în ea nimic nici sănătos şi nici adevărat. (...)»

2. Argumentele nemuririi sufletului.

Dacă despre sensul prim al morții, cel de *viață filosofică,* discuția decurge mai convingător (toți interlocutorii lui Socrate părând a fi familiari cu tematica filosofiei ca pregătire pentru moarte), despre cel de-al doilea sens Socrate va fi nevoit să aducă argumente. Dacă moartea ca *perspectivă,* ca practicare a filosofiei și cultivare a virtuților sufletului, poate fi înțeleasă, moartea ca *fapt,* altfel spus cea de-a doua viață, cea de dinainte și de după moartea corporală, deși în strictă continuitate cu prima, este mai dificil de înțeles. Discipolii lui Socrate nu se simt îndeajuns de convinși că sufletul este etern și vor avea nevoie de câteva argumente. Interlocutorul se schimbă, cel care solicită argumentele fiind Cebes.

Vom urmări doar succesiunea acestor argumente fără a încerca o grupare tematică a lor, existând unele controverse exegetice cu privire la numărul real și legătura dintre ele[1]. În orice caz, Simmias și Cebes pretind că fiecare argument dovedește doar câte o *parte* a tezei nemuririi sufletului: argumentul contrariilor este unul general, dovedind ideea *continuității* viață-moarte, al doilea, argumentul anamnezei, dovedește *preexistența* sufletului iar al treilea, argumentul simplității, arată *postexistența* sufletului.

a) Argumentul contrariilor este cel conform căruia *orice lucru se naște* din contrariul său. O veche temă filosofică, întâlnită la presocratici precum Heraclit sau Empedocle. Acest argument nu reușește să demonstreze decât *continuitatea* dintre lumea de aici și lumea de dincolo[2]. Lista de determinări contrare menționată de Socrate este: viață-moarte, frumos-urât, drept-nedrept, mare-mic, slab-puternic, iute-lent, rău-bun, descompunere-compunere, răcire-încălzire, somn-veghe.

[70c-71e] «SOCRATE Lucrul trebuie, pare-mi-se, cercetat din acest unghi: dacă, după moartea oamenilor, sufletele lor, la Hades, au sau nu ființă. Există o veche tradiție, de care am mai pomenit, potrivit căreia ele ființează acolo, sosite de aici, și, de asemenea, că ele revin aici, în lumea aceasta, și se nasc din morți. Iar dacă lucrurile stau așa, adică dacă cei vii renasc din morți, atunci ar mai putea încăpea îndoială că sufletele noastre există acolo? Într-adevăr, nu ar avea cum să renască iar din nonexistență, ceea ce pentru noi ar fi o dovadă

---

[1] Vezi de exemplu Manuela Tecușan, "Lămuriri preliminare la *Phaidon*" în Platon, *Opere*, vol. IV, *ed. cit.*, pp. 29-50.

[2] Cum se va vedea dintr-o nemulțumire exprimată de Cebes (77c), demonstrarea nemuririi sufletului (a persistenței sale după moartea trupească) are loc abia prin argumentul al treilea, cel al simplității. Argumentul al doilea (al reamintirii) demonstrează doar preexistența sufletului înainte de naștere. Prin urmare acest prim argument (al contrariilor) nu demonstrează nici una din cele două teze ci doar *continuitatea* dintre viață și moarte. Această distincție rezultă din întâmpinările succesive pe care Cebes și Simmias le aduc argumentelor socratice. Socrate încearcă să se acomodeze punctului lor de vedere, deși, în viziunea sa, primele două argumente sunt suficiente.

îndestulătoare dacă s-ar arăta, fără putință de-ndoială, că cei vii numai din morți se nasc. Dacă însă nu-i aşa, atunci avem nevoie de alt argument. (...) Dacă doreşti să înțelegi lucrurile mai uşor, nu le examina doar privitor la oameni, ci şi la toate animalele şi plantele, într-un cuvânt la toate câte sunt supuse naşterii. Despre acestea toate să vedem dacă nu cumva se nasc, fiecare, în chipul următor: din contrariul său, acolo unde un asemenea raport există, cum ar fi acela dintre frumos şi urât, drept şi nedrept şi dintre foarte multe altele. Să ne gândim atunci aşa: când un lucru are un contrariu, se naşte el în mod necesar sau nu din contrariul său şi numai din el? Astfel, când ceva devine mai mare, nu devine el oare în mod necesar mai mare după ce, înainte, a fost mai mic?

CEBES Ba da.

SOCRATE Iar când ceva devine mai mic, nu devine el mai mic după ce, înainte, a fost mai mare?

CEBES Ba da.

SOCRATE De asemenea, nu se devine mai slab din mai puternic, mai iute din mai lent? (...) Şi iarăşi: ceva nu devine mai rău din mai bun, mai drept din mai nedrept?

CEBES Altfel cum?

SOCRATE Ne este deci suficient ca să admitem că toate se nasc în felul acesta, lucrurile contrare din contrariul lor.

CEBES Întru totul.

SOCRATE Mai departe: la toate aceste contrarii se mai poate observa ceva, şi anume că între termenii fiecărei perechi există două procese: de la unul la celălalt şi, invers, de la al doilea la primul. Într-adevăr, între un lucru mai mare şi unul mai mic nu are loc o creştere şi o descreştere, astfel că zicem că unul creşte şi celălalt descreşte?

CEBES Ba da.

SOCRATE Acelaşi lucru pentru compunere şi descompunere, pentru răcire şi încălzire şi toate câte se află în acelaşi raport. Şi chiar dacă nu avem câte un nume în toate cazurile, totuşi, în toate cazurile, faptele însele se petrec în mod necesar tot aşa: aceste realități se nasc una din cealaltă şi între ele are loc un proces reciproc. (...)

Atunci enunță-mi corespondențele respective în cazul vieții şi al morții. Nu susții tu că moartea este contrariul vieții?

CEBES Ba da.

SOCRATE Şi că se nasc una din alta?

CEBES Da.

SOCRATE Şi atunci ce anume ia ființă din ce este viu?

CEBES Ce este mort.

SOCRATE Iar din ce e mort?

CEBES Ceea ce-i viu, nu avem cum să nu admitem.

SOCRATE Prin urmare, Cebes, ceea ce e viu, făpturile vii, provin din ceea ce e mort?

CEBES Aşa se vădeşte.»

a') Argumentul catastrofei este de fapt o verificare a celui dintâi, o reducere la absurd.

[72a-d] «SOCRATE (...) Dacă devenirea reciprocă a contrariilor unele din altele n-ar avea loc ca într-o mişcare circulară, ci procesul s-ar petrece, rectiliniu şi ireversibil, numai într-un singur sens, atunci, cred că bine îţi dai seama, până la urmă toate lucrurile ar încremeni în aceeaşi stare, supuse aceleiaşi condiţii, şi orice proces generativ ar înceta. (...)

De asemenea, iubite Cebes, dacă tot ce este înzestrat cu viaţă ar muri şi, odată mort, ar rămâne în starea aceasta şi nu s-ar mai întoarce la viaţă, mai încape oare îndoială că până la urmă, în mod absolut necesar, nimic n-ar mai vieţui şi moartea ar cuprinde totul? (...)»

b) Argumentul anamnezei (demonstrează *preexistenţa* sufletului). Este un argument gnoseologic. Cebes pare a se fi lăsat convins de primul argument şi chiar aduce – el însuşi – ca argument suplimentar pentru nemurirea sufletului ideea că „ştiinţa noastră nu-i altceva decât o aducere aminte". Este momentul în care, din nou, Simmias, solicită recapitularea elementelor teoriei reamintirii, căci „pentru moment nu le are prea lămurit în minte". Interlocutorul este deci din nou Simmias iar primul care încearcă să-l lămurească – acţionând asemeni unui elev care a înţeles deja lecţia – este Cebes, cu o aluzie evidentă la experimentul cu sclavul din dialogul *Menon*.

[73a-74e] «CEBES Există o dovadă minunată între toate, aceea că, atunci când oamenilor li se pun întrebări, ei pot răspunde corect la orice, bineînţeles dacă întrebările au fost puse cu pricepere. Or, dacă n-ar exista în ei ştiinţa şi buna înţelegere a lucrurilor, ei nu ar fi în stare de aşa ceva şi, de asemenea, dacă sunt puşi în faţa unei figuri geometrice sau a altor modele de acest fel, se obţine dovada cea mai evidentă că aşa stau lucrurile.(...)

SOCRATE (...) Am convenit, nu-i aşa, că, pentru a-ţi aminti un lucru, trebuie să-l fi ştiut cândva.

SIMMIAS Da, negreşit.

SOCRATE Atunci putem cădea de acord că de reamintire este vorba ori câte ori ştiinţa apare în următorul fel: când cineva, văzând un lucru, ori auzindu-l, ori percepându-l cu vreun alt simţ, ajunge să cunoască nu numai acel lucru, ci să conceapă şi ideea unui altul, ceva

care este obiectul unul alt fel de ştiinţă. Când lucrurile se petrec aşa, nu suntem oare îndreptăţiţi să spunem că şi-a reamintit lucrul acela?

SIMMIAS Ce vrei să spui?

SOCRATE Iată, de pildă: una este, nu-i aşa, a cunoaşte un om, alta e a cunoaşte o liră.

SIMMIAS Fireşte.

SOCRATE Pe de altă parte ştii bine ce se întâmplă cu îndrăgostiţii când văd o liră sau o tunică sau cine ştie ce alt lucru de care tinerii lor prieteni se folosesc în mod obişnuit: percep lira şi totodată îşi reprezintă cu mintea imaginea băiatului căruia îi aparţine. Acest lucru reprezintă o reamintire; la fel, când cineva, văzându-l pe Simmias, îşi aminteşte, de cele mai multe ori, pe Cebes; şi pot desigur invoca oricâte exemple de acelaşi fel. (...) Nu ţi se pare că în astfel de situaţii este vorba de o reamintire? Şi îndeosebi în cazuri când e vorba de lucruri pe care, datorită timpului şi pierderii lor din vedere, ajungem să le fi uitat?[1] (...)

Şi mai spune-mi: este cu putinţă ca, văzând desenul unui cal sau al unei lire, să-ţi reaminteşti de un om sau ca, văzând portretul lui Simmias, să-ţi reaminteşti de Cebes?

SIMMIAS E întru totul cu putinţă.

SOCRATE (...) Atunci, reiese sau nu din toate aceste exemple că lucrurile de la care porneşte reamintirea pot să fie atât asemănătoare cât şi neasemănătoare? (...)

Acum gândeşte-te dacă e adevărat sau nu următorul lucru. Noi afirmăm, nu-i aşa, că există ceva numit egalitate, dar nu egalitatea unui băţ cu alt băţ, ori a unei pietre cu altă piatră, nimic de acest fel, ci altceva, ceva de dincolo de toate cazurile concrete, egalitatea în sine. Putem sau nu susţine existenţa unei astfel de realităţi?

SIMMIAS Putem şi încă cum!

SOCRATE Şi ştim oare şi ce este ea în sine?

SIMMIAS De bună seamă.

SOCRATE Şi ştiinţa aceasta de unde o avem? Să provină ea oare de la obiectele menţionate adineaori, de la percepţia egalităţii dintre bețe, pietre, orice altceva? De la ele pornind ne formăm noi ideea acelui lucru ireductibil la ele? Sau poate ţie ţi se pare reductibil? Gândeşte-te atunci: nu se întâmplă uneori ca nişte pietre sau nişte bucăţi de lemn egale între ele să pară, rămânând ele egale, unuia egale, neegale altcuiva?

---

[1] Aici există un argument pentru faptul că, la Platon, lucrurile materiale sunt înţelese ca *semnificanţi* ai Ideilor. Teză extrem de importantă. La Aristotel, cuvintele vor fi semne ale stărilor sufleteşti iar acestea, la rândul lor, semne ale esenţei lucrurilor.

SIMMIAS Ba, desigur, se întâmplă.

SOCRATE Şi-atuncea ţie ce ţi s-a părut: că lucrurile egale sunt inegale, sau că egalitatea este inegală?

SIMMIAS Până acum niciodată.

SOCRATE Prin urmare obiectele egale de care vorbeam şi egalitatea în sine nu sunt unul şi acelaşi lucru. (...) Şi totuşi nu-i aşa că, pornind de la aceste obiecte egale, diferite de egalitatea însăşi, ai conceput şi dobândit ştiinţa despre aceasta din urmă? (...) Prin urmare asemănarea sau neasemănarea nu aduc vreo deosebire. Atâta vreme cât vederea unui lucru ne determină să ne gândim la altul, fie el asemănător sau nu, ne aflăm în faţa unui caz de reamintire. (...) Mai departe: în cazul beţelor şi al celorlalte obiecte egale de care a fost vorba adineaori impresia noastră este că ele sunt egale pe potriva egalităţii în sine? Sunt ele sau nu inferioare egalităţii în sine în gradul lor de asemănare cu aceasta din urmă?

SIMMIAS Cu mult inferioare.

SOCRATE Dacă e aşa, atunci când cineva, văzând un obiect, se gândeşte aşa: „obiectul pe care îl văd în clipa aceasta năzuie să semene cu o altă realitate, dar îi lipseşte ceva, nu izbuteşte să fie la fel cu acela, îi rămâne inferior", într-o asemenea situaţie putem cădea de acord că spusele lui implică în mod necesar o cunoaştere prealabilă de către el a realităţii cu care spune el că se aseamănă obiectul văzut, dar faţă de care obiectul acesta rămâne inferior?

SIMMIAS În mod necesar.

SOCRATE Şi nu ne-am găsit noi în aceeaşi situaţie în legătură cu obiectele egale şi cu egalitatea în sine?

SIMMIAS Întocmai.»

În acest punct se conchide că există o proporţie sau o analogie între lucrurile egale şi egalitatea în sine. La fel cum între lucrurile egale există o relaţie de semnificare reciprocă, tot astfel, există una între acestea şi egalitatea în sine. Există o succesiune de momente ale reamintirii:

1. Vedem lucrul „A". *(avem o cunoştinţă de observaţie)*
2. Ne amintim lucrul „B". *(ne actualizăm o cunoştinţă din memorie)*

Concluzie:

3. „A" este (într-o anume măsură, imperfectă) egal cu „B".

Experienţa este repetitivă, deci:

4. Între lucruri există relaţii de egalitate imperfecte. *(generalizare)*

Postulat:

5. Egalitatea imperfectă este imperfectă faţă de un termen absolut. *(condiţie de posibilitate a seriei de relaţii)*

Enunţul 5 este un enunţ de întemeiere, deci se poate afirma că:

6. Termenul absolut față de care egalitatea dintre lucruri este imperfectă este o Egalitate perfectă, în sine. *(„reamintire")*. Există deci egalitatea în sine, perfectă, Ideea de egalitate.

În acest fel, lucrurile egale dau naștere unui concept de egalitate care, la Platon, constituie garanția existenței egalului în sine. Între lucrurile egale și Egalul în sine există o proporție stabilită prin intermediul conceptului:

$$\frac{\text{Lucruri egale}}{\text{CONCEPT}} = \frac{\text{CONCEPT}}{\text{Egalul în sine}}$$

În continuare se dezvoltă ideea că accesul nostru la Egalul în sine se datorează reamintirii. Ideile ne sunt *cunoscute dinainte*, aceasta fiind singura condiție de posibilitate a cunoașterii, din moment ce percepția cu ajutorul simțurilor, deși în mod aparent cauzează reamintirea, nu poate fi considerată ca o sursă a cunoașterii (acest lucru s-a stabilit în prima discuție cu Simmias, cea despre separația dintre corp și suflet).

[75a-77c] «SOCRATE Rezultă că noi trebuie neapărat să fi cunoscut egalitatea înainte de momentul în care, văzând pentru prima oară niște obiecte egale, ne-am format ideea că toate acestea doar năzuie să se identifice cu egalitatea, dar niciodată nu izbutesc pe deplin.

SIMMIAS Așa rezultă.

SOCRATE Atunci putem cădea de acord și asupra faptului că ideea aceasta nu ne-am format-o și nici nu ne-o putem forma altfel decât prin văz, prin pipăit ori prin vreun alt simț, căci ceea ce spun li se aplică deopotrivă tuturor. (...)

Oare din asta nu rezultă însă că ideea despre năzuința mereu insuficient realizată a obiectului acestor senzații de a se identifica cu egalitatea ne-o formăm bizuindu-ne pe senzațiile însele?

SIMMIAS Ba chiar așa rezultă.

SOCRATE Atunci cunoașterea egalității în sine trebuie s-o fi dobândit noi cumva încă înainte de a începe să vedem, să auzim și să percepem prin celelalte simțuri. Altfel nu am putea să raportăm la ea egalitățile percepute prin simțuri, spunându-ne că toate aspiră să se identifice cu ea și că toate îi rămân inferioare.

SIMMIAS Din cele spuse mai înainte, nu are cum să fie altfel, Socrate.

SOCRATE Dar nu începem noi să vedem, să auzim, să simțim cu celelalte simțuri imediat ce ne naștem?

SIMMIAS Ba chiar imediat.

SOCRATE Și nu spunem noi că, în chip necesar, cunoașterea egalității trebuie s-o fi dobândit înainte de a începe să simțim cu simțurile?

SIMMIAS Ba da.

SOCRATE Atunci mi se pare că suntem obligaţi să admitem că eram în posesia ei înainte de a ne naşte.

SIMMIAS Aşa mi se pare şi mie.

SOCRATE Or, dacă am dobândit această cunoaştere înainte de a ne naşte şi ne-am născut cu ea, înseamnă, nu-i aşa, că şi înainte de naşterea noastră şi imediat după ea noi am ştiut ce sunt nu doar egalitatea, mai marele, mai micul, ci şi toate câte sunt de acest fel. Căci ce vorbim noi acum nu se referă deloc mai mult la egalitatea decât la frumuseţea în sine, la dreptatea şi sfinţenia în sine, la tot ce, aşa cum spuneam, poate purta, atât când punem întrebări cât şi când dăm răspunsuri, pecete de „realitate în sine". Astfel că ce am spus despre egalitate suntem obligaţi să spunem despre toate: că le cunoaştem dinainte de a ne naşte.

(...) Pe de altă parte, zic eu, dacă pierdem la naştere ştiinţa dobândită înainte de ea şi apoi, exercitându-ne simţurile asupra obiectelor corespunzătoare, redobândim cunoştinţele care au fost cândva ale noastre, oare ceea ce numim „a învăţa" nu reprezintă de fapt redobândirea propriei noastre ştiinţe? Şi oare nu am putea da pe drept cuvânt acestei redobândiri numele de reamintire?

SIMMIAS De bună seamă. (...)

SOCRATE (...) Un om care ştie nişte lucruri poate da seamă de ele sau nu?

SIMMIAS Hotărât că da.

SOCRATE Şi socoteşti că toată lumea e în stare să dea socoteală de realităţile despre care am vorbit noi până adineaori?

SIMMIAS Tare aş vrea să cred, dar şi mai tare mă tem că mâine la această oră nu va mai fi nimeni pe pământ în stare cu adevărat s-o facă.

SOCRATE Prin urmare, Simmias, tu crezi că nu toată lumea are ştiinţa lucrurilor acestora. (...) Dar toată lumea e capabilă să-şi amintească ceea ce-a ştiut odată?

SIMMIAS Negreşit.

SOCRATE Şi când au dobândit această cunoştinţă sufletele noastre? Doar nu după ce ne-am născut ca oameni.

SIMMIAS Desigur nu.

SOCRATE Atuncea înainte?

SIMMIAS Da.

SOCRATE Prin urmare, Simmias, sufletele noastre existau şi înainte de a se afla în acest chip uman, existau despărţite de trup şi înzestrate cu puterea de-a gândi. (...)

SIMMIAS Cred că demonstrația a fost suficientă (...). Totuşi, cred că, în ce priveşte existența dinainte de naştere a sufletului nostru, convingerea lui [a lui Cebes – n.n.] este deplină. În schimb că el ar continua să existe şi după ce murim, Socrate, asta nu îmi pare încă demonstrat. (...)

CEBES Ai dreptate, Simmias. Se pare, într-adevăr, că din întreaga demonstrație necesară avem doar jumătate: s-a dovedit numai că sufletul nostru există înainte de naşterea noastră. Mai rămâne de dovedit că sufletul există deopotrivă şi după ce murim. Abia atunci demonstrația are să fie completă.»

c) Argumentul (metafizic) al simplității (demonstrează *postexistența* sufletului, după moartea trupească). Din punctul de vedere al lui Socrate argumentul prim, cel al contrariilor, fusese suficient pentru a demonstra şi postexistența sufletului. Cebes şi Simmias nu se lasă însă lămuriți, exprimându-şi încă „teama" de acest – cum spun ei – „bau-bau", de moarte. Ei nu sunt încă încredințați că sufletul nu se risipeşte în vânt *după* ce părăseşte trupul.

Din punctul de vedere al lui Socrate, primul argument fiind suficient, ceea ce urmează nu este decât o completare, un „descântec" de care sufletele de copii ale lui Cebes şi Simmias au nevoie.

Acest argument are mai multe părți. Mai întâi se arată că realitățile necompuse nu se nici descompun, acesta fiind argumentul propriu-zis al simplității.

În al doilea rând, va trebui arătat că *sufletul* este o realitate necompusă, deci indecompozabilă. Aici intervine cel de-al doilea pas al demonstrației: sufletul este necompus deoarece este asemenea realităților în sine (inteligibile, nevăzute). Acest pas secund al demonstrației prin care se arată similitudinea sufletului cu realitățile indecompozabile, poartă numele de **argumentul afinității,** punctele sale de sprijin fiind două: 1) cercetarea inteligibilelor (activitatea rațională) este mai potrivită sufletului şi 2) trupului îi este prescris prin natură să slujească şi să se supună sufletului, care porunceşte şi stăpâneşte. Sufletul este deci, şi pe acest temei, afin divinului.

Pentru desfăşurarea întregii argumentații, Platon foloseşte o succesiune logică de determinări:

Lucrurile compuse	**Lucrurile simple**
se descompun	nu se descompun (78c)
se schimbă	nu se schimbă (78d)
sunt sensibile	sunt în sine (78e)
sunt perceptibile	sunt imperceptibile (79a)
TRUPUL	**SUFLETUL** (79b)

[78b-79a] «SOCRATE Întrebările pe care trebuie acum să ni le punem ar suna cam astfel: De ce natură este lucrul susceptibil să

sufere acest proces al risipirii? Despre care fel de lucru e legitim să ne temem că i-ar fi supus şi despre care nu? Şi să vedem apoi de care din aceste două feluri ţine sufletul şi, după cum de unul sau de altul, să ne gândim încrezători sau temători la soarta sufletului nostru. Nu-i aşa?

CEBES Aşa e, ai dreptate.

SOCRATE Atuncea spune-mi, oare nu un lucru care-a fost compus şi care este, prin natura lui, compus e susceptibil de a suferi acest proces: o descompunere care să corespundă felului în care-a fost compus? Şi oare nu este scutit de descompunere, el şi doar el, un lucru care nu este compus?

CEBES Ba chiar aşa gândesc că trebuie să fie.

SOCRATE Şi oare nu e cel mai cu putinţă ca necompuse să fie acele lucruri care sunt mereu identice cu ele însele, mereu la fel şi ca, invers, compuse să se afle-a fi acele lucruri care sunt când într-un fel şi când în altul şi nu rămân identice cu sine niciodată?

CEBES Cred că ai dreptate.

SOCRATE Acum să ne întoarcem la punctul unde ne dusese argumentarea noastră dinainte. Realitatea în sine, aceea de a cărei existenţă dăm noi seama când punem întrebări şi când răspundem, cum este ea: mereu schimbătoare, identică cu sine, sau mereu altfel? Egalitatea în sine, frumuseţea în sine, realitatea în sine a fiecărui lucru, ceea ce există, suferă ele vreodată vreo prefacere oarecare, ori, având fiecare o unică Formă în sine, sunt mereu neschimbătoare, identice cu sine, nesuferind nici o schimbare, niciunde, nicicum şi nicicând?

CEBES Sunt, nu poate fi altfel, Socrate, mereu neschimbătoare şi identice cu sine.

SOCRATE Şi, pe de altă parte, care e condiţia atâtor şi atâtor lucruri frumoase (oameni, cai, tunici, oricare altele de acest fel), care a atâtor lucruri egale, care în general a tuturor celor cărora li se poate atribui un nume identic cu al Formei lor? Sunt ele, ca atare, constant identice cu sine ori, tocmai contrariu Formelor, ele nu sunt, ca să spunem aşa, niciodată şi în nici un chip identice, nici fiecare cu el însuşi, nici în relaţiile lui cu celelalte?

CEBES Aşa cum zici, Socrate: nu rămân niciodată la fel.

SOCRATE Şi iarăşi, lucrurile pot să fie pipăite ori văzute ori simţite cu alt simţ, în timp ce realităţile neschimbătoare, neavând aspect vizibil, pot fi cuprinse numai prin exercitarea minţii. Nu-i aşa?

CEBES Ce spui tu este pe deplin adevărat.

SOCRATE Atunci eşti de acord să postulăm existenţa a două categorii de realităţi: cele vizibile şi cele nevăzute?

CEBES Da, sunt de acord.

SOCRATE Şi că ceea ce este nevăzut rămâne mereu identic cu sine, iar vizibilul niciodată?

CEBES Şi cu asta sunt de acord.»

c') Argumentul afinității. Este o paranteză a argumentului simplității, prin care se arată că şi sufletul are o natură nevăzută, adică inteligibilă. Argumentul afinității reprezintă un argument în argument.

[79a-e] «SOCRATE Mai departe: noi, ca întreg, suntem alcătuiți pe de o parte din trup, pe de alta din suflet?

CEBES Întocmai.

SOCRATE Cu care din cele două feluri de realități am putea spune noi că are trupul cea mai mare asemănare şi afinitate?

CEBES Cu cele vizibile, cum îşi dă bine seama orişicine.

SOCRATE Dar sufletul? E o realitate vizibilă sau una nevăzută?

CEBES (...) Vizibilă nu este.

SOCRATE Atuncea invizibilă?

CEBES Da.

SOCRATE Prin urmare, nu-i aşa, sufletul seamănă mai mult cu cele nevăzute, iar trupul cu cele vizibile?

CEBES Nu e chip să fie altfel, Socrate.

SOCRATE Dar ceva mai demult ce spuneam noi? Nu spuneam oare că sufletul, atunci când recurge la trup pentru a cerceta ceva, prin văz, auz sau oricare alt simț (căci a cerceta ceva cu ajutorul trupului revine la a-l cerceta prin simțuri), că sufletul este atunci târât de trup către ceea ce nu rămâne identic cu sine niciodată şi că, venind astfel în contact cu lucruri nestatornice şi tulburi, este el însuşi nestatornic, tulbure şi ametit ca de beție?

(...) În schimb când cercetează lucrurile nemijlocit prin sine însuşi sufletul ia calea către lumea unde tot ce este este pur, etern, nemuritor, fără schimbare. Şi, fiind tot astfel şi natura sa, se duce în această lume ori de câte ori rămâne în de sine însuşi, ori de câte ori îi este cu putință, şi atunci rătăcirea lui ia sfârşit şi el rămâne acólo, neschimbat şi identic cu sine, căci neschimbătoare şi identice cu sine sunt şi cele cu care vine în contact. Gândire se numeşte experiența aceasta a sufletului. (...)

Ei bine, potrivit argumentului dinainte şi celui de acum, cu care dintre cele două feluri de realități crezi tu că are sufletul mai mare asemănare şi afinitate?

CEBES Eu cred că (...) asemănarea sufletului este nu cu ceea ce se schimbă, ci cu ceea ce rămâne veşnic neschimbat.

SOCRATE Dar trupul?

CEBES Cu ceea ce se schimbă.»

c") Argumentul hegemoniei este încă un adaos la argumentul afinității, prin care s-a arătat că sufletul are o natură inteligibilă. Dar și ideile matematice au o natură inteligibilă. Or, sufletul este mai mult decât ele: este de o natură similară cu cea a *divinului*.

[80a] «SOCRATE Acum privește lucrurile și dintr-un alt unghi. Atâta vreme cât stau împreună, sufletul cu trupul, natura îi prescrie acestuia din urmă să slujească și să se supună, iar celuilalt să poruncească și să stăpânească. În lumina asta tu ce crezi, care din ele e asemănător cu divinul, care cu ce e muritor? Nu ți se pare că stă în natura divinului să poruncească și să cârmuiască și în a pieritorului să fie rob supus?

CEBES Ba da.

SOCRATE Iar sufletul, cu care dintre acestea două seamănă el oare?

CEBES Socrate, este limpede că sufletul cu ce este divin, iar trupul cu ce este pieritor.»

[Concluzia argumentului simplității]

[80a-b] «SOCRATE Atunci, gândește-te, iubite Cebes, dacă din tot ce am spus până acum putem să tragem următoarea încheiere: că sufletul seamănă cât se poate de mult cu ceea ce este divin, nemuritor, inteligibil, cu o unică Formă, indisolubil și mereu neschimbător în identitatea cu sine și că, dimpotrivă, trupul seamănă cât se poate de mult cu ceea ce este omenesc, muritor, cu forme multiple, neaccesibil gândirii, supus disoluției și niciodată identic cu sine. Putem noi oare, Cebes, opune acestei încheieri un fel de a vedea care să o dezmintă?

CEBES Nu putem.

SOCRATE Și atunci, nu urmează că trupul este menit unei grabnice disoluții, iar sufletului îi revine să fie ori absolut indisolubil, ori aproape așa?

CEBES Nu poate să urmeze altfel.»

*

În continuare Simmias și Cebes aduc câte o ultimă întâmpinare critică argumentelor lui Socrate, întâmpinări care, din punctul de vedere al lui Socrate, nu sunt fondate.

Simmias aduce în discuție teza conform căreia sufletul ar consta dintr-o armonie a tensiunilor trupului, un fel de echilibru al exceselor. Socrate respinge întreaga problemă aducând în atenție faptul că această teză a „armoniei" o contrazice pe cea a hegemoniei sufletului asupra trupului.

Contraargumentul lui Cebes este şi mai inconsistent: el întreabă dacă, în urma şirului îndelung de naşteri şi morţi, altfel spus de re-întrupări, sufletul nu ar obosi la un moment dat, erodându-se şi pierind în cele din urmă şi el. O contradicţie evidentă a tezei inteligibilităţii şi naturii divine a sufletului.

Aceste întâmpinări finale se dovedesc a nu fi decât rodul unor neatenţii, a scăpării din vedere a ceea ce se demonstrase anterior.

*

Ultima parte a dialogului are o natură mai degrabă afectivă şi simbolică. Socrate relatează propria sa viaţă, descriind tipurile de învăţături de care s-a simţit atras în tinereţe[1], povesteşte un mit despre „pământul adevărat", după care intervenţia paznicului închisorii, în ceas de seară, întrerupe toată conversaţia. Socrate trebuie să ia otrava, moment de maximă nelinişte pentru interlocutorii săi, care izbucnesc în plâns, dar de maximă luciditate şi echilibru pentru Socrate, care cere „instrucţiuni" despre cum trebuie să procedeze cu băutura letală.

Iată cum este surprins de Platon momentul morţii lente, sub influenţa otrăvii, a lui Socrate:

[118a] *«Răceala îi ajunse aproape până la mijloc, când Socrate, dezvelindu-şi faţa un moment (căci şi-o acoperise), spuse vorbele acestea, care-au fost cele din urmă.*

SOCRATE Criton, îi sunt dator lui Asclepios un cocoş, vă rog să nu uitaţi să i-l daţi[2]. (...)

(...) După câteva clipe l-a scuturat un fior şi paznicul i-a descoperit faţa: privirea devenise fixă. Criton, văzându-l aşa, i-a închis gura şi ochii.»

[1] Fragmentul respectiv a fost discutat la seminarul despre Anaxagora.

[2] Această ultimă dorinţă a lui Socrate a constituit pretext pentru controverse exegetice îndelungi. Nu este sigur dacă ea exprimă o *restanţă* ritualică a lui Socrate (o posibilă ofrandă pe care Socrate nu apucase să o mai facă zeului sănătăţii) sau semnifică mai degrabă încredinţarea finală că, prin moarte, sufletul i s-a „vindecat" de vecinătatea cu trupul. Cf. Manuela Tecuşan, *loc. cit.*, nota 738, p. 322.

Platon. Dialogul *Republica.*

Observaţii preliminare. Numit dialog „despre drept" sau despre „dreptate", *Republica* este cel mai lung şi totodată cel mai complex dialog platonician de maturitate. El conţine un demers de circumscriere a noţiunii de „dreptate" dar propune, fără a se îndepărta de acest subiect iniţial, o teorie despre suflet, una despre cunoaştere, apoi un proiect de cetate ideală în care, evident, îşi fac locul modele raţionale ale educaţiei, ale omului, ale ştiinţei, toate acestea urmate de o viziune asupra vieţii post-mortem şi de o teodicee. Este o *viziune globală*[1], este un dialog ce conţine integral filosofia platonică, provocator pentru mai toţi exegeţii şi, de aceea, extrem de controversat.

În legătură cu dialogul *Republica* s-au ridicat numeroase probleme interpretative, soluţiile, de multe ori contradictorii, pentru fiecare dintre ele, având un câştig de cauză circumstanţial.

Prima mare problemă care se pune este cea a temei reale a dialogului: este vorba despre structura cetăţii sau cea a sufletului? În funcţie de opţiune, interpretarea în ansamblu a dialogului se schimbă[2].

O altă problemă – mai degrabă o perplexitate a interpreţilor – o constituie atitudinea critică (numită uneori *cenzura*) pe care o exprimă Platon faţă de poeţi şi mai ales faţă de Homer.

În al treilea rând, s-a remarcat o diferenţă între teoria despre suflet din *Republica* şi cea din alte dialoguri, cum ar fi *Phaidon*: în *Republica* avem o teorie despre un suflet tripartit, în vreme ce în *Phaidon* se susţine simplitatea sufletului.

Titlul dialogului este Πολιτεια *(politeia)*, însemnând „constituţie" sau „alcătuire politică", fiind un termen derivat de la *polis*, „cetate-stat". Traducerea prin „Republica" este o moştenire de la traducătorii latini care, prin *„Res publica"* încercau să desemneze „treburile publice", adică tot ceea ce ţine de organizarea şi menţinerea vieţii sociale. Ea nu acoperă însă integral tematica dialogului întrucât analogia dintre alcătuirea cetăţii şi cea a sufletului, pe care o face Platon, sugerează că *„Politeia"* are o legătură fundamentală cu sufletul individual. „Treburile publice" au, pentru Platon, o semnificaţie psihologică pe care nu o putem înţelege decât parcurgând scrupulos textul dialogului.

Traducerile moderne („République", „The Republic", „Repubblica") se îndepărtează şi mai mult de sensul originar al titlului, ştiindu-se că, pentru noi, *Republică* înseamnă un regim politic opus celui monarhic, ceea ce intră în contradicţie totală cu proiectul platonician al cetăţii ideale. Mai există şi

---

[1] Expresia lui Andrei Cornea în „Lămuriri preliminare" la *Republica*, ediţie bilingvă, traducere, comentarii şi note de Andrei Cornea, Editura Teora, Seria Universitas Bucureşti, 1998, p. 11.

[2] A se consulta, pentru o expunere detaliată, Viorel Colţescu, *Prelegeri de istoria filosofiei*, Editura Universităţii de Vest, 2002. De asemenea, o descriere a disputelor interpretative ale dialogului se găseşte în „Lămuririle preliminare" ale lui Andrei Cornea, menţionate în nota anterioară.

traducerea prin „Statul" (practicată mai ales de traducătorii germani: „Der Staat"), e drept mai permisivă decât „Republica", dar ea redă de fapt semnificaţia lui *polis,* astfel încât *politeia* rămâne în continuare fără un corespondent optim în limbile moderne.

1. Tema reală a dialogului. Metafora textului şi analogia cetate-suflet.

Două sunt opţiunile principale formulate de interpreţi: pe de o parte, s-a considerat că **dialogul are o temă politică** şi vizează aproape exclusiv alcătuirea cetăţii. Pornind de aici, doi importanţi istorici ai filosofiei, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf (*Platon,* Berlin, 1919) şi Paul Friedländer (*Platon,* Berlin, 1964) au acreditat dimensiunea politică a *Republicii* ca şi construcţie *utopică.* Mai târziu, Karl Popper îl va culpabiliza pe Platon pentru că ar fi formulat cea dintâi teorie a statului totalitar, fiind un inamic al „societăţii deschise". Din perspectiva acestor interpretări, alcătuirea sufletului trece drept o alegorie pentru cetate. Pentru interpretarea politică a *Republicii* există, se spune, şi suport textual în *Scrisoarea a VII-a* a lui Platon, unde găsim fragmente ce par a face trimitere directă la teoria din *Republica.* Dreptatea apare prezentată ca o chestiune filosofică, unde nu trebuie să existe arbitrariu deoarece cetatea e un produs uman iar omul are o natură ce trebuie cunoscută în vederea alcătuirii unei cetăţi optime.

[Platon, *Scrisoarea a VII-a* (fragmente)][1]

[323d 10 – 326b] «Îmi trimiteți vorbă că ar trebui să mă conving despre apropierea punctului vostru de vedere de cel al lui Dion. Ca urmare, îmi cereți insistent să mă alătur, în măsura posibilităților mele, cu vorba şi cu fapta, la realizarea planurilor sale. (...) Despre punctele de vedere şi despre intențiile lui Dion, aş fi dispus să discut nu în calitate de cineva care abia îşi dă seama cum stau lucrurile, ci ca unul care le cunoaşte foarte bine. (...)

Încă tânăr fiind, am avut şi eu, ca mulți alți tineri de vârsta mea, aceleaşi ambiții. În cazul meu, mă gândeam că, de îndată ce voi deveni propriul meu stăpân, voi şi păşi în rândul acelora care se ocupă cu treburile Cetății pentru a-mi aduce contribuția la viața publică. (...)

Mi-am dat însă curând seama cum aceşti oameni[2] izbuteau să facă în aşa fel încât orânduirea politică anterioară să ne apară ca o „epocă de aur". Printre altele, pe iubitul meu prieten Socrate, mai în

---

[1] Redate după Platon, *Scrisori,* traducere din greaca veche, cuvânt înainte şi note de Adelina Piatkowski, Humanitas, 1997.

[2] Este vorba despre cei Treizeci de tirani.

vârstă decât mine, pe care eu nu mă sfiesc să-l numesc „cel mai drept" dintre oamenii acelor vremuri, l-au silit, cu samavolnicie, împreună cu alţii, să condamne la moarte un concetăţean, în intenţia de a-l face părtaş la guvernarea lor, de voie sau de nevoie. Socrate însă nu s-a supus (...).

Cu atât mai grea, aşadar, mi se părea sarcina de a conduce un stat. Fără concursul unor oameni devotaţi cauzei, al unor prieteni de nădejde, consideram o asemenea întreprindere de nerezolvat. Dar asemenea oameni nu erau uşor de găsit. Statul nostru trecea printr-o criză a obiceiurilor şi a rânduielilor strămoşeşti. (...)

Pentru a trece la fapte concrete, aşteptam prilejul potrivit, până când, în cele din urmă, am ajuns la concluzia că toate statele existente sunt rău conduse. Statutul lor de drept, afară doar de cazul când, ca prin miracol, a fost îmbunătăţit prin grija proniei, se află într-o stare deficitară. Spre cinstea Filosofiei, este de datoria mea să afirm că numai cu ajutorul ei pot fi stabilite drepturile politice şi civice; neamurile omeneşti nu vor fi scutite de calamităţi mai înainte ca adevăraţii filosofi, în toată puterea cuvântului, să preia puterea de stat sau ca tagma conducătorilor de stat, printr-o minune divină, să devină adepta Filosofiei. (...)»

[341c-343e] «Este posibil ca până la urmă să explic, să fac mai limpede gândirea mea personală. Nu încape îndoială că, într-adevăr, există un motiv împotriva aceluia care se încumetă să dezvolte în scris asemenea teze. Deşi eu am arătat acest lucru în repetate rânduri, consider că este bine să o fac şi de astă dată.

Pentru a se ajunge la cunoaşterea unui lucru, este în permanenţă nevoie de trei condiţii; cunoaşterea în sine constituie cea de-a patra premisă (şi, ca a cincea, s-ar cuveni să fie introdus însuşi obiectul care urmează să fie cunoscut, cu condiţia să existe cu adevărat). Mai întâi, este *numele,* în al doilea rând *definiţia,* în al treilea *imaginea* (reprezentarea), iar în al patrulea *cunoaşterea.* (...)

Acelaşi lucru este valabil pentru figurile în linii drepte şi curbe, pentru culori, pentru Bine, Frumos şi Drept, de asemenea pentru tot ce ţine de alcătuirea trupului, fie artificială, fie naturală; pentru foc şi apă, pentru toate celelalte elemente din aceeaşi categorie, pentru orice fel de vieţuitoare, ceea ce este valabil şi pentru ethosul sufletului. (...)»

[Karl Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*][1].

«Platon credea că legea destinului istoric, legea decăderii, poate fi înfrântă de voinţa morală a omului, sprijinită de puterea raţiunii umane.»

«Am în vedere următoarele elemente principale:

A) Împărţirea strictă pe clase; clasa dominantă, formată din păstori şi din câini de pază, trebuie separată strict de turma omenească.

B) Identificarea destinului statului cu cel al clasei dominante; preocupare exclusivă pentru această clasă şi pentru unitatea ei; şi, în interesul acestei unităţi, reguli rigide privind creşterea şi educaţia membrilor acestei clase, ca şi o supraveghere şi colectivizare strictă a intereselor acestora.

Din aceste elemente principale pot fi derivate altele, ca de pildă:

C) Clasa dominantă deţine monopolul unor lucruri cum sunt virtuţile şi exerciţiile militare, dreptul de a purta arme şi de a primi educaţie de orice fel; în schimb este exclusă de la orice participare la activităţi economice, ca şi în special de la agonisirea de bani.

D) Trebuie să existe o cenzură asupra tuturor activităţilor intelectuale ale clasei dominante şi o propagandă continuă menită să modeleze şi să unifice spiritele. Trebuie împiedicată sau suprimată orice inovaţie în domeniul educaţiei, legislaţiei şi religiei.

E) Statul trebuie să fie autarhic. Să tindă spre o economie închisă; căci altminteri cârmuitorii ori vor fi dependenţi de negustori, ori vor deveni ei înşişi negustori. Prima din aceste alternative le-ar submina puterea, a doua ar submina unitatea şi stabilitatea statului.

Cred că acestui program i se potriveşte bine caracterizarea de totalitar. Şi el se întemeiază, în mod sigur, pe o sociologie istoricistă.»

*

Pe de altă parte, este la fel de posibilă şi argumentarea unui **sens nepolitic al *Republicii***, această poziţie fiind asumată de interpreţi ca P. Frutiger (*Les mythes de Platon*, Paris, 1930), R.B. Levinson (*In Defense of Plato*, Cambridge Mass., 1953) sau J.A. Elias (*Plato's Defense of Poetry*, New York, 1984) sau, la noi, Constantin Noica („Cuvânt prevenitor" la Platon, *Opere* vol. V, Bucureşti, 1986). Această linie interpretativă argumentează că alcătuirea sufletului este miza principală a dialogului, în legătură cu care problema cunoaşterii, a educaţiei, a degenerării morale, devin de maximă importanţă, iar cetatea nu este decât un *mythos*, o alegorie a sufletului. Din această perspectivă,

---

[1] Fragmente preluate din Karl Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, volumul I: *Vraja lui Platon*, traducere de D. Stoianovici, Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 34, 104-105

caracterul controversabil al regimului politic imaginat de Platon dispare, alcătuirea politică a Cetății Ideale nefiind decât un suport imaginativ pentru o mai bună înțelegere a sufletului.

[Constantin Noica, „Cuvânt prevenitor" la *Republica*][1]

«Un lucru ar trebui să fie recunoscut de către cititorul care va străbate întregul dialog: Platon nu-și propune în el să ofere un tip ideal de stat, ci *un tip ideal de om*. (...) Cu politica propriu-zisă filosoful nu s-a îndeletnicit în scris niciodată până la bătrânețe; abia în perioada ultimă, senilă au spus unii antici, a redactat el *Legile* (unde referințele la *Republica* sunt ca și nesemnificative). În rest s-a îndeletnicit cu Ideea – așa cum o înțelegea el, iar nu cum au înțeles-o Aristotel și cohorta de epigoni mai apoi – iar tocmai pentru că a știut să împletească realul cu Ideea el a rămas până astăzi în inima culturii. (...) Cât despre vizitele lui Platon cu scop politic în îmbelșugata Syracusa, la conducători cu porniri tiranice, e greu de crezut că au fost întreprinse pentru a convinge pe syracusani să renunțe la proprietate, cum cere dialogul de față, sau pentru a determina pe conducători să treacă altora mai buni decât ei – cum cere tot acest dialog – cârmuirea cetății.

Dialogul a fost scris pentru *om*, iar nu pentru omul politic (...). Departe de a culmina în descrierea statului, dialogul culminează în descrierea a *cinci tipuri de oameni;* omul suveranității morale și de cunoaștere (numit aici omul regal sau aristocratic), omul tiranic, cel oligarhic, omul democratic și cel tiranic. Aceste cinci întruchipări umane posibile (...) se trezesc în om, își caută afirmarea dominantă, se ciocnesc între ele și dau războiul civil din sufletul oricărui ins ieșit din anonimat. (...) În *republica interioară* încearcă să se sufunde Platon, cu acest dialog despre dreptate ca virtute supremă a omului.

Iată atunci patru sau cinci teme fundamentale, ce au părut unora excesive, altora reprobabile pur și simplu, dar care, supărătoare ori nu pentru individ în republică, sunt edificatoare pentru republica din individ. Întâi este primatul cetății asupra individului, așa cum în sufletul individual trebuie să primeze întregul asupra părții, altminteri omul fiind schimonosit de unilateralitate. Apoi este tema avuției, adică a acelei angajări umane în demonia verbului „a avea" care, până la urmă, subminează oricare cetate (...). În al treilea rând stă egalitatea femeii cu bărbatul, în răspunderi ca și în drepturi, o egalitate pe care, după două milenii, societatea o caută încă și în orice caz sufletul

---

[1] În Platon, *Republica*, în *Opere, vol. V*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, pp. 9-16.
[Analogia textului *Republica*, 368d-376e]

individual o proclamă statomic. Ca o nouă temă, edificatoare atât pentru cetate cât şi pentru suflet, este lărgirea familiei, adică scoaterea ei din condiţia strict naturală; căci este oare atât de reprobabil să priveşti drept rude şi părinţi, nu pe cei doar tribali şi consangvini, ci şi pe cei de consângvinitatea spirituală pe care o conferă comunitatea reală? În sfârşit, este de meditat asupra educaţiei tinerilor, care în dialogul de faţă pare mult prea strictă (...). Şi totuşi, ea e necesară atât pentru tinerii fără înzestrare deosebită cât şi pentru cei cu înzestrare, sortiţi să vadă *dincolo* de cetate. (...)

Cititorul de totdeauna, gata să facă alergie la tot ce pare să ştirbească libertatea sa de a rămâne o buruiană umană, ar fi trebuit să vadă că politicul este subordonat aici propriei lui înnobilări. *Desprindere* de politic, iar nu cifindare în el, i-ar apărea atunci în dialog. (...) Iar dacă vrem totuşi a desprinde un înţeles „politic" din acest dialog unde politicul e în subordine, înţelesul este cel mult: cine nu vrea sau nu e în stare să slujească cetatea *depăşind-o,* s-o slujească integrându-se în ea.»

Pe de altă parte, cetatea este un *model ceresc* (Platon încearcă să imagineze „Ideea" de Cetate) fără consecinţe practice, din moment ce cetăţile reale sunt departe de orice apropiere de modelul propus (fiind simple copii imperfecte), cum se va constata în final[1]. Această interpretare readuce discuţia în registrul politic dar fără a justifica considerarea Cetăţii Ideale ca proiect practic. Platon nu admite în nici un context posibilitatea realizării unei identităţi între sensibil şi inteligibil, postulând în mod repetat că lucrurile materiale sunt copii infidele, corupte, ale lumii Ideilor. Nu se justifică deci interpretarea conform căreia teoria Cetăţii Ideale ar reprezenta o încercare de proiect politic concret.

„Analogia textului" este rezolvarea metodologică a problemei care străbate întregul dialog, *„ce este dreptul* (dreptatea)?", problemă condiţionată de cunoaşterea *sufletului* pentru a se putea afla care este alcătuirea unui *suflet drept.*

Această analogie operează o similitudine puternică, o identitate de structură şi conţinut între suflet şi cetate, cetatea fiind faţă de suflet asemeni unui text scris cu litere mari faţă de un text scris mărunt. În felul acesta Platon ne pune în faţa unei axiome antropologice: sufletul omului este un analog al *înfăptuirilor* omului, cunoaşterea acestora implicând cunoaşterea alcătuirii sufletului. Cetatea, ca analog al sufletului, va putea fi „descifrată" asemeni unui text, „citită", „desfăcută" în părţi semnificative; fiecare astfel de parte va fi un analog al unei părţi sau funcţiuni sufleteşti.

---

[1] Este de maxim interes discutarea acestei ipoteze. Dacă Platon încearcă să-şi imagineze „Ideea de Cetate" şi, cum se constată, ajunge la concluzia că „Cetatea Ideală" nu se regăseşte decât în moduri corupte pe pământ, teoria politică a lui Platon capătă mai multă inteligibilitate iar interpretarea ei ca „proiect totalitar" îşi pierde consistenţa.

[Analogia textului. *Republica,* 368d-376e]

[368c- 376e][1] «Glaucon şi ceilalţi mă rugară în fel şi chip să sprijin dreptatea şi să nu părăsesc discuţia, ci să încerc a lămuri ce anume este fiecare dintre cele două şi care este adevărul în privinţa folosului lor. (...)

Cercetarea de care ne apucăm este pe măsura unui om cu vederea ascuţită iar nu rea, cred eu. Or, fiindcă noi /în această privinţă/ nu suntem prea grozavi, cred că ar trebui să cercetăm în felul următor: să zicem că i s-ar da cuiva, care nu vede prea bine, să citească de departe nişte litere mici şi apoi altcineva ar băga de seamă că aceleaşi litere se găsesc şi în alt loc, dar mai mari şi pe un fond mai întins. Mare noroc ar fi pentru oamenii aceia să le citească mai întâi pe cele mari, iar apoi să le examineze şi pe cele mici, dacă s-ar întâmpla să fie aceleaşi litere!»

«Bineînţeles - vorbi Adeimantos. Dar ce are aceasta asemănător cu cercetarea legată de dreptate, Socrate?»

«Am să-ţi spun - am vorbit eu. Nu afirmăm că există dreptate şi în cazul unui singur om, dar şi în cazul unei cetăţi întregi?»

«Fireşte» - răspunse el.

«Dar nu este mai mare o cetate decât un singur om?»

«E mai mare» - zise.

«Probabil, dar, că într-un loc mai mare ar încăpea mai multă dreptate şi ar fi mai uşor de înţeles. Deci, dacă vă este pe plac, să cercetăm mai întâi în ce fel este dreptatea în cetăţi. Şi apoi să o privim şi în indivizi, urmărind asemănarea cu elementul mai mare în înfăţişarea celui mai mic.» (...)

«Aşadar - am zis eu - dacă am privi cu mintea apariţia unei cetăţi, am putea vedea cum se naşte şi dreptatea şi nedreptatea ei?» (...) «Dar oare, întâmplându-se aceasta, n-ar fi nădejde mai bună să vedem şi ceea ce căutăm?» (...) «S-ar zice că e cazul să pornim! Mi se pare că nu puţină treabă ne stă înainte. Uitaţi-vă!» (...)

«O cetate se naşte, - am zis eu - după câte cred, deoarece fiecare dintre noi nu este autonom, ci duce lipsă de multe. Ori crezi că există altă pricină pentru întemeierea unei cetăţi?»

«Deloc alta» - zise el.

«Astfel, fiecare îl acceptă pe un al doilea, având-l în vedere pe un al treilea şi având nevoie de al patrulea, iar strângându-se mulţi într-un singur loc spre a fi părtaşi şi a se întrajutora, ne fac să dăm sălaşului comun numele de cetate.» (...) «Fiecare dă ceva altuia, dacă

---

[1] Toate fragmentele din *Republica* au fost preluate din Platon, *Republica,* ediţie bilingvă, traducere, comentarii şi note de Andrei Cornea, Editura Teora, Seria Universitas Bucureşti, 1998, 2 vol.

aşa stau lucrurile, sau ia ceva, socotind că este mai bine pentru sine.» (...) «Haide deci - am spus eu - să întemeiem cu mintea, de la început, o cetate. Pe cât se pare, nevoia noastră o va dura.»

«Dar prima şi cea mai mare dintre nevoi este asigurarea hranei în vederea existenţei şi a vieţii.» (...) «A doua este nevoia de locuinţă, a treia cea de îmbrăcăminte şi de cele asemănătoare» (...)

«Să vedem cum va ajunge cetatea să le asigure pe acestea. O dată, îl va avea pe agricultor, apoi pe constructor, apoi pe ţesător? Sau vom adăuga acolo şi pe cizmar şi pe încă un meseriaş dintre cei ce se îngrijesc de nevoile trupului?»

«Desigur»

«Deci cetatea, redusă la esenţial, ar consta din patru sau cinci oameni.» (...) «Ei bine, nu trebuie însă ca fiecare dintre ei să-şi pună munca sa în comun cu ceilalţi? Spre pildă, trebuie ca agricultorul, fiind el unul, să asigure grâne pentru patru oameni şi să cheltuiască de patru ori mai mult timp şi trudă pentru asigurarea hranei pe care o pune în comun cu ceilalţi? Sau ar trebui ca el să producă doar pentru sine a patra parte din hrană în a patra din timp, iar pe celelalte trei părţi să le cheltuiască, o dată pentru asigurarea locuinţei, altă dată pentru cea a îmbrăcămintei şi a treia oară pentru cea a încălţămintei, fără să aibă nimic în comun cu ceilalţi, ci lucrând singur tot ceea ce are nevoie?»

Adeimantos răspunse:

«Probabil că în primul fel, Socrate, mai degrabă decât în cel deal doilea»

«Şi n-ar fi deloc absurd, pe Zeus! - am zis eu. Căci chiar eu observ, în timp ce tu vorbeşti, că, întâi şi întâi, fiecare dintre noi nu este întru totul asemănător celuilalt, ci se deosebeşte prin fire; şi că fiecare se îndreaptă către altă îndeletnicire. (...)» (...) «Ei bine, când ar lucra cineva mai bine? Oare atunci când ar practica mai multe meserii sau când ar practica numai una?»

«Când ar practica numai una» - zise.

«Dar, socot că şi aceasta e limpede, anume că, dacă cineva ar pierde ocazia bună de a face un lucru, totul se duce de râpă.» (...) «Căci lucrul ce trebuie făcut nu-i îngăduie făcătorului răgaz, iar acesta nu trebuie să se dedice lucrului de făcut, aşa ca unei ocupaţii suplimentare şi neimportante.» (...) «De aici rezultă că produsele muncii sunt mai numeroase, mai bune şi făcute mai repede, atunci când fiecare face un singur lucru, potrivit cu firea sa, în timpul pe care îl are şi fără să se preocupe de alte activităţi» (...) «Este nevoie atunci, Adeimantos, de mai mulţi cetăţeni decât patru pentru asigurarea nevoilor despre care vorbeam. Căci agricultorul, pe cât se pare, nu-şi va face singur plugul, dacă vrea ca acesta să fie bun, nici hârleţul, nici celelalte unelte, câte sunt necesare

agriculturii. Şi nici constructorul nu va face altfel, căci acesta are nevoie de multe scule. La fel ţesătorul şi cizmarul. ...» (...) «Aşadar, dulgheri, fierari şi alţii asemenea - meşteşugari numeroşi vor fi laolaltă în mica cetate, pe care o vor popula din belşug.» (...) «Şi încă n-ar fi un oraş prea mare, dacă ai adăuga şi crescători de vite, păstori şi ciobani, pentru ca şi plugarii să aibă boi la arat, precum şi constructorii împreună cu plugarii să aibă ce înjuga când au de cărat ceva, iar ţesătorii şi cizmarii să aibă lână şi piei.»

«Nu ar mai fi chiar o cetate mică, cea unde s-ar găsi toţi aceştia!» - vorbi el.

«Însă - am zis eu - este aproape imposibil să întemeiezi o cetate într-un loc unde să nu fie nevoie de produse importate.» (...) «Ea va avea nevoie deci şi de alţi oameni care să aducă din alte cetăţi lucrurile de care ea ar avea trebuinţă.» (...) «Dar dacă omul însărcinat cu drumul ar pleca cu mâinile goale, fără să poarte nimic din ce au nevoie celelalte cetăţi - de la care urmează să aducă ce-i necesar cetăţii noastre - tot cu mâinile goale el se va şi întoarce. ...» (...) «Trebuie, deci, ca cei de acasă să producă nu numai cele necesare lor, ci şi acele bunuri şi acele cantităţi de care alţii ar avea nevoie.» (...) «Trebuie, atunci, să avem în cetate mai mulţi agricultori şi încă alţi meşteşugari.» (...) «Şi trebuie să avem si alţi oameni, cu sarcina să importe şi să exporte fiecare produs. Aceştia sunt neguţătorii, nu?» (...) «Deci vom avea nevoie de neguţători?»

«Fireşte.»

«Iar dacă negoţul s-ar face pe mare, va fi nevoie de numeroşi alţi oameni, cunoscători ai navigaţiei.» (...) «Dar în interiorul cetăţii însăşi, în ce fel vor pune în comun lucrurile de care fiecare are nevoie? Căci din această pricină, creând o comuniune, am înfiinţat cetatea!»

«E limpede - zise el - că oameni vor vinde şi vor cumpăra.»

«Rezultă că vom avea o piaţă şi un simbol bănesc în vederea schimbului. (...) «Însă dacă agricultorul sau vreun alt meşteşugar, aducând la piaţă din produsele sale, nu ar ajunge acolo în acelaşi timp cu cei ce au nevoie să cumpere de la el, oare nu va sta în loc munca sa proprie, atâta vreme cât omul şade la piaţă?»

«Deloc - răspunse el - căci există oameni, care, având în vedere aceasta, se pun pe ei în această slujbă - anume, în cetăţile bine orânduite, cam cei mai slabi fiziceşte si nefolositori pentru altă muncă. Ei trebuie să stea acolo în piaţă, unde cumpără pe bani lucruri de la cei care au nevoie să vândă ceva, iar altora, care au nevoie să cumpere, le vând acele lucruri, iarăşi pe bani.»

«Aşadar - am spus eu - această nevoie conduce în cetate la apariţia precupeţilor. Sau nu precupeţi îi numim pe cei ce şed în piaţă

îndeletnicindu-se cu vânzarea şi cumpărarea, în timp ce pe cei ce colindă cetăţile îi numim negustători?»

«De bunăseamă.»

«Dar mai sunt şi alţi oameni, cred, cu alte slujbe, cei care, din pricina minţii lor slabe, nu sunt vrednici să participe la treburile obşteşti, dar care, pe de altă parte, au destulă forţă fizică pentru munci grele. Aceştia, vânzându-şi folosul forţei şi numind preţul acesteia simbrie, se numesc, pe cât cred, simbriaşi. Nu-i aşa?» (...) «Deci şi simbriaşii vor întregi cetatea?» (...) «Oare acum, Adeimantos, cetatea noastră a crescut îndeajuns, încât să fie desăvârşită?»

«Probabil.»

«Unde s-ar afla în ea, deci, dreptatea şi nedreptatea şi în care dintre /ocupaţiile/ pe care le-am cercetat, s-ar putea ele ivi?»

«Nu cunosc, Socrate, - spuse el - vreun alt loc pentru ele, decât pe undeva, în vreo nevoie a acestor oameni, unii faţă de alţii.»

«Pesemne că e bine ce spui! Să cercetăm, dar, şi să nu ne ferim! Mai întâi să privim în ce chip îşi vor duce viaţa cei ce au fost astfel orânduiţi: oare vor produce altceva decât grâu, vin, îmbrăcăminte şi încălţăminte? Şi clădindu-şi case, vara vor lucra mult goi şi desculţi, iar iarna îmbrăcaţi şi încălţaţi îndeajuns. Se vor hrăni, măcinând făina din orz şi grâu; pe una o coc, pe cealaltă o frământă; aşază turte grozave şi pâine pe o rogojină sau pe frunze curate. Aşezaţi pe paturi de frunze aşternute cu iederă şi mirt, ei se vor ospăta, laolaltă cu copiii lor, vor bea vin, purtând cununi şi cântând imnuri zeilor; se vor avea bine unii cu alţii şi nu vor face mai mulţi copii decât le îngăduie mijloacele, ferindu-se de sărăcie şi război.»

Dar Glaucon interveni, zicând:

«S-ar părea că îi faci pe aceşti oameni să mănânce fără mâncare gătită!»

«Adevărat - am zis, Am uitat că ei vor avea şi mâncare gătită, cu sare desigur, cu măsline, brânză şi ceapă; vor fierbe legume, făcând fierturi ţărăneşti. Le vom adăuga ca desert, smochine, boabe de năut, bob, iar mirt şi ghindă vor coace la foc, bând cu măsură, Şi astfel, ducându-şi viaţa în pace şi sănătate, vor muri, de bunăseamă, bătrâni, lăsând copiilor o viaţă asemănătoare cu cea pe care şi ei au avut-o».

Însă Glaucon spuse din nou:

«Dar dacă, Socrate, ai orândui o cetate a porcilor, cu ce altceva decât cu acestea i-ai îngrăşa?»

«Şi cum ar trebui procedat?» - am întrebat eu.

«Cum se obişnuieste! - zise. Cei ce nu vor să fie mizerabili ar trebui să şadă întinşi pe paturi, să mănânce pe mese şi să aibă mâncăruri si trufandale pe care le au oamenii de azi.»

«Fie - am zis. Înțeleg. Nu cercetăm doar cum apare o cetate, ci o cetate a luxului. Probabil că aceasta nu e rău; căci cercetând-o, am putea vedea degrabă în ce fel pătrunde în cetăți dreptatea si nedreptatea. Însă cetatea adevărată îmi pare că este cea pe care am examinat-o înainte, ca una ce este sănătoasă. Dar, dacă voiți, să privim şi cetatea luxoasă. Nu-i nici o piedică!

Unora, pe cât se pare, nu le vor fi îndeajuns cele de dinainte, nici felul de viață însuşi. Va fi nevoie în plus, de paturi, mese şi alte mobile, de mâncăruri, uleiuri aromate, tămâie, curtezane, prăjituri şi fiecare dintre acestea în mare varietate. Iar în privința lucrurilor despre care am vorbit mai înainte - /case, haine, încălțăminte/ - nu mai pot fi luate în socoteală doar cele trebuincioase, ci este nevoie să adăugăm pictura şi broderia; apoi trebuie dobândit aur, fildeş şi alte asemenea. Nu?» (...)

«Trebuie să durăm o cetate încă şi mai mare. Căci acea cetate sănătoasă nu mai este îndestulătoare. Să o umplem cu omenirea aceea numeroasă, care nu-şi află locul în cetăți pentru satisfacerea necesarului - cum sunt toți cei care vânează şi toți artiştii imitatori - mulți dintre aceştia imită cu ajutorul formelor şi al culorilor, alții cu ajutorul muzicii. Apoi vin poeții şi slujitorii acestora, rapsozii, actorii, choreuții, antreprenorii de teatru, meşteşugarii feluritelor obiecte de lux, între altele şi cele care fac podoaba femeii. Şi vom avea nevoie şi de mai mulți slujitori. Sau nu crezi că va fi nevoie de pedagogi, doici, dădace, subrete, coafori, bărbieri şi, bineînțeles, bucătari şi măcelari? Vom avea nevoie şi de porcari. Aceştia nu existau în cealaltă cetate - nu erau trebuincioşi - dar aici e musai să-i avem. Va fi nevoie şi de multe alte vietăți, dacă lumea le mănâncă. ...» (...) «Însă cu un astfel de regim alimentar vom folosi şi mult mai mulți medici decât înainte.» (...) «Iar ogorul care mai înainte ajungea să-i hrănească pe ceilalți, va deveni acum din îndestulător, neîndestulător, nu?» (...) «Nu trebuie atunci să mai punem mâna şi pe pământul vecinilor, dacă avem de gând ca el să ajungă pentru păscut şi arat? Iar aceia vor face la fel, dacă şi ei îşi vor da drumul fără opreliştе să dobândească bunuri, depăşind hotarul necesarului?»

«E necesar, Socrate.»

«Ne vom război după asta, Glaucon, sau cum vezi lucrurile?»

«Chiar aşa» - răspunse el.

«Deocamdată să nu spunem dacă războiul iscă ceva rău sau bun, ci doar atât, că am aflat cum ia naştere războiul, de pe urma

căruia, când el are loc, decurg cele mai multe rele pentru ins sau obşte, din cele ce cad asupra cetăţii.» (...)

«Atunci, prietene, este nevoie de o cetate încă şi mai mare, având nu o oaste micuţă, ci o întreagă armată, care, ieşind din cetate, să lupte cu cei care atacă, pentru fiinţa întreagă a cetăţii, ca şi pentru cele despre care am vorbit acum.» (...)

«Însă noi l-am oprit pe cizmar să vrea să ajungă ţesător sau zidar, ci /i-am prescris să fie/ cizmar, pentru ca treaba cizmăriei să fie bine făcută în cetatea noastră; la fel fiecăruia dintre ceilalţi meseriaşi i-am încredinţat o singură îndeletnicire - cea pentru care este dăruit prin fire - pe care urmează să o practice bine de-a lungul vieţii întregi, fără a scăpa timpul potrivit şi eliberat de alte îndeletniciri. Dar oare meseria războiului nu este cu mult mai de preţ, odată împlinită cum se cade? Ori ea este atât de lesnicioasă, fiind cu putinţă ca un ţăran, un cizmar sau oricine practică vreo meserie sau artă să ajungă, deopotrivă, şi oştean? Dar, in schimb nimeni n-ar putea deveni un jucător bun de jetoane ori zaruri dacă nu s-ar fi exersat din copilărie, ci ar fi practicat această îndeletnicire doar ca pe o ocupaţie auxiliară! Adică, e de crezut că omul nostru, luând scutul, vreo altă armă ori sculă războinică, de pe o zi pe alta, va deveni mai bun hoplit sau altfel de luptător? Când, pe de altă parte, ştim că nici o unealtă luată /în acest chip/ nu va da naştere unui meşter sau unui luptător şi nici nu-şi va arăta folosul pentru cel care nu are ştiinţa fiecărui lucru în parte, nici pentru cel care nu-şi va fi dat o îndestulătoare sârguinţă!» (...)

«Dar oare nu este nevoie şi de o fire potrivită pentru această îndeletnicire?» (...) «Va fi deci sarcina noastră să alegem, dacă suntem în stare, ce fel de firi se potrivesc cu paza cetăţii.» (...) «Crezi că există vreo deosebire - am spus eu - între firea unui cătel de rasă şi cea a unui tânăr născut să fie paznic?» (...) «Afirm că ambii trebuie să aibă simţurile ascuţite, să fie iuţi în hăituirea celui pe care l-au simţit şi, desigur, să fie puternici, dacă, atacând prada, trebuie să lupte. (...) Dar şi de curaj este nevoie, pentru ca să se bată bine.» (...) Însă orice animal - fie cal, fie câine - va dori să fie viteaz, dacă ar fi lipsit de *înflăcărare* (θυμός)? Nu te-ai gândit că înflăcărarea este ceva imbatabil şi invincibil şi că, atunci când ea există, orice suflet devine, în orice împrejurare, neînfricat şi de neînvins?» (...) «Cum trebuie să fie paznicul în privinţa însuşirilor corporale, este acum limpede.»

«Şi este iarăşi limpede că, în privinţa celor sufleteşti, el are nevoie de înflăcărare.» (...) «Dar nu ţi se pare că cel ce va deveni paznic mai are nevoie, pe lângă firea înflăcărată, şi de o fire filosofică?» (...) «Aşadar, prinzând curaj, să-i acordăm şi omului, dacă e vorba să fie blând faţă de conaţionali şi cunoscuţi, o fire filosofică şi iubitoare de învăţătură.»

«Deci, cel ce urmează să fie un paznic de toată isprava va fi filosof, înflăcărat, iute şi puternic prin fire».(...) «Astfel ar fi deci paznicul. Dar în ce fel vor fi crescuţi şi educaţi asemenea paznici? Nu-i de folos să urmărim aceasta în vederea scopului spre care ţintim, anume în ce fel apar în cetate dreptatea si nedreptatea? /Vorbesc astfel/ ca să nu lăsăm deoparte o discuţie importantă sau ca /pe de altă parte/ să pierdem vremea cu o vorbărie lungă.» (...)

«Ei haide, ca şi când am spune poveşti şi stând în tihnă, să-i educăm cu închipuirea pe aceşti bărbaţi, aşa ca într-o poveste!».(...) Ce educaţie să le dăm? E greu de găsit vreuna mai bună decât cea găsită de multă vreme: gimnastica, cumva, pentru trupuri şi arta Muzelor pentru suflet.»

2. Sufletul şi problema cunoaşterii. Alegoria cavernei şi analogia liniei divizate.

Pornind de la analogia textului, Platon ajunge la descrierea fiecărei categorii de cetăţeni, în acord cu modul de viaţă optim şi cu necesităţile care trebuie asigurate. Cetatea va fi împărţită în cele trei clase (înţelepţi, paznici şi meşteşugari)[1], în acord cu care vor fi identificate apoi trei *virtuţi fundamentale* ale sufletului: *înţelepciunea, vitejia* şi *cumpătarea.* Iată cum sunt definite ele:

a) Înţelepciunea (σοφία), definită ca *ştiinţă,* raportată deci la *raţiune.*

«o ştiinţă (ἐπιστήμη) (...) aflată la îndemâna unora dintre cetăţeni, prin care chibzuieşte, nu ceea ce priveşte un anumit aspect particular din cetate, ci ceea ce priveşte cetatea în întregul ei, în ce fel are ea de-a face cu ea însăşi, cât şi cu celelalte cetăţi» (428 a-d)

b) Vitejia sau bărbăţia (ἀνδρεῖαν), definită ca *putere* şi raportată dintru început la *reprezentare* şi *opinie* - la opinia justă, ca rezultat al educaţiei:

«... o asemenea *putere* (δύναμις), care va păstra totdeauna reprezentarea (δόξα) privitoare la primejdii - care sunt şi cum sunt ele - reprezentare înscrisă de către legiuitor /în cugete/ în timpul educaţiei» (429 b-c)

c) Cumpătarea (σωφροσύνη, 431e, 430d, 432a,), definită în mai multe locuri, ca „stăpânire a poftelor", „bună rânduială", „bună înţelegere", „armonie" între cei tari şi cei slabi *prin natură* sau prin fire, raportată deci la „pofte şi plăceri", la o înzestrare *naturală* şi nu la o exercitare instruită a sufletului:

---

[1] Pentru aprofundarea acestei probleme, recomand consultarea volumului citat, de Viorel Colţescu.

«Cumpătarea este un fel de *lume a bunei rânduieli* (κόσμος), o înstăpânire asupra plăcerilor şi poftelor (ἡδονῶν τινων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια).» (430e).

«seamănă cumpătarea cu un fel de armonie (ἁρμονία)» (431e)

«Încât, pe drept am numi această *bună înțelegere* (ὁμόνοια) „cumpătare" – adică concertul (συμφωνία) opiniilor celui mai slab şi celui mai tare *din fire* (κατὰ φύσιν), în legătură cu partea care trebuie să conducă în cetate, cât şi în individ.»

După identificarea acestor trei virtuţi constitutive sau însuşiri cardinale ale sufletului rămân două probleme: (a) definirea dreptăţii, în funcţie de ele, şi (b) identificarea unor părţi sau niveluri ale sufletului cărora aceste virtuţi să le corespundă.

Definirea dreptăţii va mai întârzia deoarece Platon se opreşte spre a constata că dreptatea e mai dificil de descris. Acum apare aşa-numitul *mit al vânătorii* (432c-d), în care întâlnim comparaţia căutării adevărului (şi a dreptăţii, căci definiţia dreptăţii e un adevăr) cu situaţia urmăririi unui vânat[1].

— În cele din urmă, despre ceea ce este drept se va spune că este „**oikeiopragia**": a face numai ce-ţi este propriu. Este virtutea întemeietoare, condiţia celorlalte.

Oikeiopragia: «Eu cred că virtutea rămasă dintre cele pe care le-am căutat în cetate – vitejia, cumpătarea şi înțelepciunea – este aceea care face cu putință ca celelalte să ia ființă şi ca, odată apărute, să se păstreze, atâta vreme cât şi ea s-ar afla acolo» (433b).

«Fiecare ar trebui să nu facă decât un singur lucru în cetate, lucru față de care firea sa ar vădi, în mod natural, cea mai mare aplecare (...)»

«să faci ce este al tău şi să nu te ocupi cu mai multe» (433a).

«(...) În situația când /în cetate/ există trei clase, a face mai multe lucruri deodată şi a schimba între ele condițiile fiecărei clase reprezintă cea mai mare vătămare pentru cetate şi pe drept aşa ceva ar putea fi numit cea mai mare fărădelege.» (...) «N-ar fi ea, „*oikeiopragia*" (οἰκειοπραγία), dreptatea şi n-ar produce ea o cetate dreaptă?»

„A face numai ceea ce este al tău" se referă la toate nivelele analogiei: la cele trei clase din cetate, la facultăţile sufletului dar şi la indivizi.

---

[1] Extrem de interesantă, această problemă o lăsăm, totuşi, pe seama studiului individual suplimentar.

„Părţile sufletului" vor fi în număr de trei, după cum tot trei sunt virtuţile cardinale şi categoriile de cetăţeni. Platon nu foloseşte de fapt termenul „părţi", ci pe cel de „genuri", „feluri" (**γένη**) sau „aspecte", „forme" (**εἴδη**). Ele sunt de fapt tipuri de manifestare, potenţe, *neexistând separat*.

[435b9-c6] «La fel, prietene, îl vom vedea şi pe individ: el are aceleaşi **aspecte** în suflet /precum cetatea/ şi e cuvenit să ne folosim de aceleaşi nume, precum în cazul cetăţii, datorită unor reacţii identice /ale acestor aspecte/ cu reacţiile /părţilor cetăţii/.» (...)
«Nenorocită cercetare a sufletului în care am picat, minunat om, fie că el are cele trei **părţi**, fie că nu!»

Καὶ τὸν ἕνα ἄρα, ὦ φίλε, οὕτως ἀξιώσομεν, τὰ αὐτὰ ταῦτα **εἴδη** ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ ἔχοντα, διὰ τὰ αὐτὰ πάθη ἐκείνοις τῶν αὐτῶν ὀνομάτων ὀρθῶς ἀξιοῦσθαι τῇ πόλει. (...) Εἰς φαῦλόν γε αὖ, ἦν δ' ἐγώ, ὦ θαυμάσιε, σκέμμα ἐμπεπτώκαμεν περὶ ψυχῆς, εἴτε ἔχει τὰ τρία **εἴδη** ταῦτα ἐν αὐτῇ εἴτε μή.

Deoarece fiecărei virtuţi îi corespunde o *acţiune* (avem înţelepciune pentru că *învăţăm*, vitejie pentru că *ne înflăcărăm* şi cumpătare pentru că *poftim*), sufletul va avea trei „părţi" corespunzătoare acestor trei tipuri de acţiuni.

[439d-e] «Vom socoti că aceste aspecte sunt două, distincte şi deosebite unul de celălalt. Partea prin care se judecă o numim partea raţională a sufletului; partea prin care el iubeşte, flămânzeşte, e însetat şi cunoaşte şi celelalte pofte, o numim iraţională şi apetentă, însoţitoare a îndestulării şi a plăcerilor.» (...)
«Fie sufletul, aşadar, divizat în aceste două părţi[1]. Dar ceea ce ţine de aspectul pasional, de capacitatea de a ne mânia – oare nu reprezintă o a treia parte, sau ea ar fi de aceeaşi natură cu vreuna dintre celelalte două şi cu care anume? (...)»

[440e 8 - 441a 5] «Dar oare acest principiu /partea pasională/ este diferit de raţiune, sau este un aspect al acesteia, încât în suflet ar fi două şi nu trei părţi – partea **raţională** şi partea **apetentă**? Sau după cum în cetate există trei clase –

Ἆρ' οὖν ἕτερον ὂν καὶ τούτου, ἢ λογιστικοῦ τι εἶδος, ὥστε μὴ τρία ἀλλὰ δύο εἴδη εἶναι ἐν ψυχῇ, **λογιστικὸν** καὶ **ἐπιθυμητικόν**; ἢ καθάπερ ἐν τῇ πόλει συνεῖχεν αὐτὴν τρία ὄντα **γένη**, **χρηματιστικόν**, **ἐπικουρητικόν**,

[1] Mai întâi, Platon se întreabă, provizoriu, dacă înflăcărarea e distinctă sau ţine de celelalte două. Se va arăta totuşi (la 440 c-e) că ea e distinctă.

aducătorii de venituri, auxiliarii şi cei ce iau decizii, aşa şi în suflet, partea **pasională** este o a treia entitate, ce slujeşte, prin firea sa, părţii raţionale, în cazul că ea nu ar fi cumva stricată de vreo proastă creştere?» «E necesar ca ea să fie o a treia parte!» - zise.

βουλευτικόν, οὕτως καὶ ἐν ψυχῇ τρίτον τοῦτό ἐστι τὸ **θυμοειδές**, ἐπίκουρον ὂν τῷ λογιστικῷ φύσει, ἐὰν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρῇ;

Ἀνάγκη, ἔφη, τρίτον.

[441c 4-6] «(...) Am acceptat că aceleaşi părţi sunt în cetate şi aceleaşi şi în sufletul individual şi că ele sunt egale la număr»

[ANALOGIA LINIEI DIVIZATE]

[509d-511e] «Cugetă aşadar - am spus eu - că, după cum ziceam, există două principii şi unul domneşte peste ordinul şi domeniul inteligibil, celălalt peste cel vizibil, ca să nu-ţi par că fac jocuri dibace de cuvinte, zicând „peste cer". Ai, aşadar, în minte aceste două ordine: vizibilul şi inteligibilul?»

«Le am.»

«După cum, luând o linie divizată in două părţi egale, dacă împarţi iarăşi fiecare parte conform aceleiaşi proporţii, obţii, o dată, **ordinul vizibilului**, şi apoi pe cel al **inteligibilului**. Iar in sânul ordinului vizibilului vei avea, raportându-se reciproc, în baza clarităţii si a neclarităţii dintre ele, o primă parte reprezentând **imaginile** - numesc imagini mai întâi *umbre* -, apoi **reflexiile** din apă şi în obiectele cu suprafaţă compactă, netedă şi strălucitoare, şi tot ce-i astfel, dacă pricepi.»

Ὥσπερ τοίνυν γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα τμήματα, πάλιν τέμνε ἑκάτερον τὸ τμῆμα ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τό τε τοῦ ὁρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου, καί σοι ἔσται σαφηνείᾳ καὶ ἀσαφείᾳ πρὸς ἄλληλα ἐν μὲν τῷ ὁρωμένῳ τὸ μὲν ἕτερον τμῆμα εἰκόνες - λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς *σκιάς*, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι **φαντάσματα** καὶ ἐν τοῖς ὅσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον, εἰ κατανοεῖς.

«Pricep.»

«Cealaltă subdiviziune socoteşte-o a fi domeniul cu care acest domeniu al reflexiilor seamănă: animalele din jurul nostru, plantele si toate obiectele.»

«Aşa o socotesc»

«Ai putea afirma că ordinul /vizibilului/ se divide in raport cu ceea ce e adevărat şi ce nu e; că, precum se comportă opinabilul faţă

de cognoscibil, la fel si asemănătorul față de lucrul cu care seamănă.»

«Afirm.»

«Cercetează acum si diviziunea inteligibilului, în felul în care trebuie ea să fie subdivizată.»

«Cum?»

«Iată: pe una dintre subdiviziuni sufletul este nevoit să o cerceteze folosindu-se de obiectele mai înainte imitate /de către reflexii şi umbre/ drept imagini; el porneşte de la anumite postulate şi nu se îndreaptă spre principiu, ci spre capăt. Dar el cercetează cealaltă diviziune - este vorba despre ceea ce, nefiind postulat, are valoare de principiu - pornind de la un postulat, fără să se slujească de imagini ca în celălalt caz, ci croindu-şi drumul prin ideile însele.»

«N-am înțeles destul ce vrei să zici.»

«Bun, reiau: vei pricepe degrabă cele spuse înainte. Cred că tu ştii că geometrii, aritmeticienii şi cei ce se îndeletnicesc cu astfel de lucruri, după ce postulează imparul şi parul, formele şi cele trei feluri de unghiuri, cât şi celelalte înrudite cu acestea, potrivit cu fiecare dintre metode, le consideră pe acestea «postulate», presupunându-le cunoscute şi nu cred de cuviință să le explice nici lor înşişi, nici celorlalți, socotindu-le cu totul evidente. Pornind de la acestea, parcurg tot restul si sfârşesc prin a cădea de acord asupra chestiunii pe care intenționează s-o cerceteze.»

«Asta cunosc bine» - zise.

«Atunci ştii şi că ei se folosesc de figuri vizibile si că discută despre ele, fără însă a raționa asupra lor, ci /în fapt/ asupra acelor entități cu care figurile doar seamănă: în vederea pătratului însuşi şi a diagonalei lui discută şi nu în vederea figurii pe care o desenează; şi la fel procedează şi în celelalte cazuri. Ei se folosesc de figurile pe care le alcătuiesc şi le desenează - figuri ce au imagini în apă şi umbre - dar se folosesc /de aceste figuri/ în calitate de imagini la rândul lor, căutând să vadă acele realități ele însele, care nu ar putea fi altfel văzute decât prin intermediul rațiunii»

«Adevărat.»

«Am spus că sufletul este nevoit să cerceteze in această diviziune a inteligibilului, cu ajutorul ‚postulatelor". El nu se îndreaptă către principiu, deoarece nu poate să se înalțe dincolo de postulate; el utilizează drept imagini chiar obiectele imitate de către altele inferioare lor, folosindu-se de aceste imagini drept entități ce se impun opiniei cu claritate şi tărie, pentru cunoaşterea celorlalte realități /supraordonate/.»

«Înțeleg - spuse - că vorbeşti de ceea ce cade sub incidența geometriei şi a artelor înrudite.»

«Înțelege atunci şi ceea ce spun în legătură cu cealaltă diviziune a inteligibilului, cu care rațiunea însăşi are contact prin puterea dialecticii; ea nu socoteşte „postulatele" drept principii, ci drept ceea ce, în realitate, sunt: mijloace de a ataca, de a aborda ceva, pentru ca, mergând până la ceea ce nu este postulat, la principiul tuturor, intrând în contact cu acesta şi apoi, având de-a face, din nou, cu acele entități ce țin de acesta, să coboare astfel către capăt, fără să se slujească de vreun obiect sensibil, ci doar de Ideile ca atare, pentru ele însele şi prin ele şi să încheie, îndreptându-se spre Idei.»

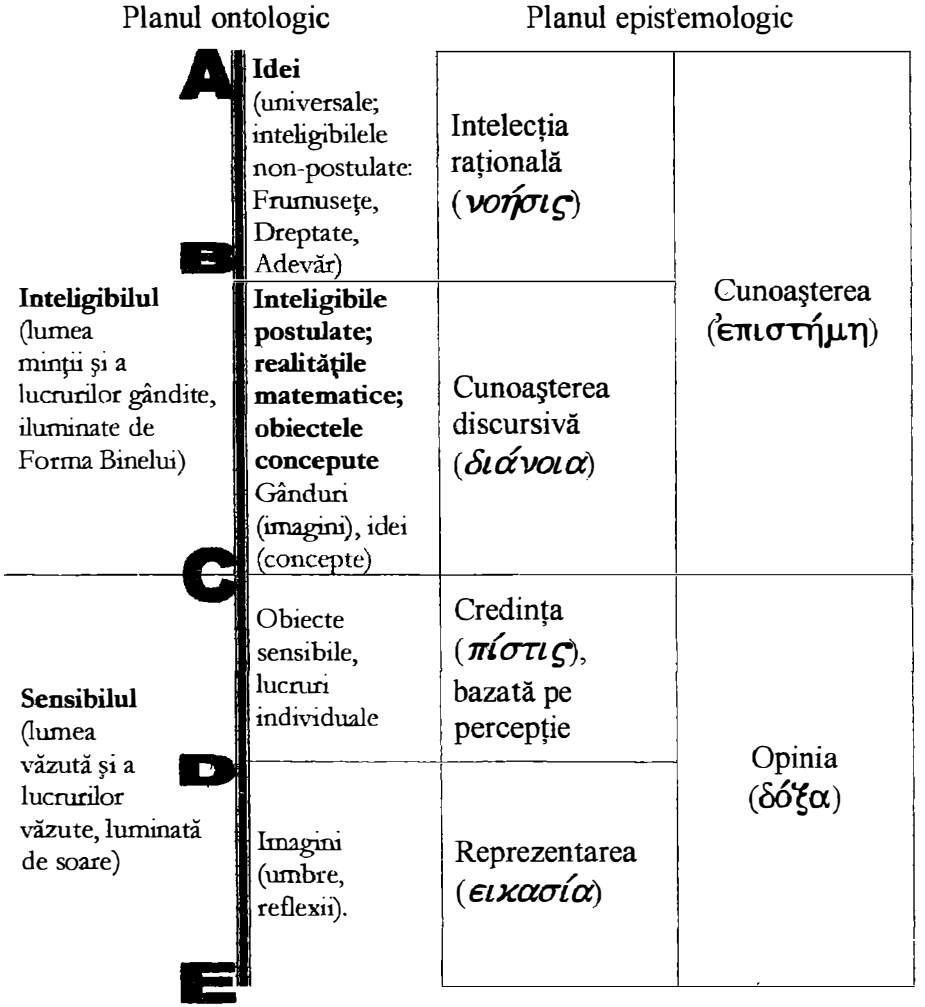
«Înțeleg - vorbi el - nu complet, căci mi se pare că ai in vedere o operă lungă de tot. Vrei să afirmi că ceea ce este contemplat de către ştiința dialecticii, cu referire la ceea-ce-este şi la inteligibil rămâne mai sigur, mai clar decât orice-i contemplat de către numitele „arte". Pentru acestea, „postulatele" reprezintă principiile, iar cei ce contemplă sunt siliți să privească ajutându-se de inteligența analitică şi nu de simțuri; numai că, deoarece ei nu privesc înălțați la nivelul principiului, ci pornind de la „postulate", îți apar ție a nu dispune de intelectul pur, față în față cu acele realități, deşi acestea, fiind inteligibile, se află laolaltă cu principiul /lor/. Mi se pare că tu numeşti inteligență analitică facultatea geometrilor şi a altora asemenea lor şi nu intelect pur, aflându-se această inteligență analitică între opinie şi intelectul pur.»

«Ai prezentat lucrurile în chipul cel mai adecvat. Mai socoteşte, în raport cu cele patru diviziuni, patru **reflectări în suflet**, ***intelectul pur*** corespunde diviziunii superioare, ***inteligența analitică*** celei de-a doua, acordă ***credința*** celei de-a treia şi ***reprezentarea*** ultimei şi aşează-le conform proporției amintite. În felul în care participă la adevăr realitățile asupra cărora ele se îndreaptă, în acelaşi fel socoteşte că şi aceste reflectări interioare au parte de certitudine.»

Ἱκανώτατα, ἦν δ' ἐγώ, ἀπεδέξω. καί μοι ἐπὶ τοῖς τέτταρσι τμήμασι τέτταρα ταῦτα **παθήματα** ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα λαβέ, *νόησιν* μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτω, ***διάνοιαν*** δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, τῷ τρίτῳ δὲ ***πίστιν*** ἀπόδος καὶ τῷ τελευταίῳ ***εἰκασίαν***, καὶ τάξον αὐτὰ ἀνὰ λόγον, ὥσπερ ἐφ' οἷς ἐστιν ἀληθείας μετέχει, οὕτω ταῦτα σαφηνείας ἡγησάμενος μετέχειν.

«Înțeleg - zise - şi sunt de acord să le aşez in felul în care spui»

Să încercăm o reprezentare a „părţilor" sufletului şi a corespondenţei facultăţilor de cunoaştere în nivelul ontologic, aşa cum apar ele în analogia liniei divizate[1].



Linia divizată.

Aceeaşi diviziune va fi ilustrată şi în Mitul peşterii. Înainte de a o urmări, putem analiza o altă reprezentare schematică, de data aceasta cuprinzând corespondenţa dintre actele cognitive, facultăţile corespunzătoare şi realităţile care sunt cunoscute:

[1] Adaptată după Andrei Cornea, *Op. cit., vol. II*, p. 421.

Act cognitiv		Facultate cognitivă	Realitatea cunoscută
Cunoaşterea επιστήμη	Intelecţia νοήσις	Intelectul pur νοῦς	Lumea inteligibilă νοητόν
	Cunoaşterea discursivă διάνοια	Raţiunea λογιστικόν	Realităţile matematice şi logice λογισμός
Opinia δόξα	Credinţa πίστις	Senzaţia αἴσθησις	Obiectul vizibil αἰσθητόν
	Reprezentarea εικασία	Imaginaţia φαντασία	Imaginea εἴδολον

[MITUL PEŞTERII]

[514a-519d] «Mai departe – am zis – asemuieşte firea noastră în privinţa educaţiei şi a lipsei de educaţie cu următoarea întâmplare: iată mai mulţi oameni aflaţi într-o încăpere subpământeană, ca într-o peşteră, al cărei drum spre intrare dă spre lumină, drum lung faţă de [lungimea] întregului peşterii. În această încăpere ei se găsesc, încă din copilărie, cu picioarele şi grumazurile legate, astfel încât trebuie să stea loculuí şi să privească doar înainte, fără să poată să-şi rotească capetele din pricina legăturilor. Lumina le vine de sus şi de departe, de la un foc aprins înapoia lor; iar între foc şi oamenii legaţi, este un drum aşezat mai sus, de-a lungul căruia, iată, e zidit un mic perete, aşa cum este paravanul scamatorilor, pus dinaintea celor ce privesc, deasupra căruia îşi arată ei scamatoriile... »

«Văd » – spuse el.

«... mai încearcă să vezi şi că, de-a lungul acestui perete, nişte oameni poară diferite obiecte care depăşesc în înălţime zidul, mai poartă şi statui de oameni, ca şi alte făpturi de piatră sau lemn, lucrate în chipul cel mai divers. Iar dintre cei care le poartă, unii, cum e şi firesc, scot sunete, alţii păstrează tăcerea. »

«Ciudată imagine şi ciudaţi sunt oamenii legaţi! »

«Sunt asemănători nouă – am spus. Căci crezi că astfel de oameni au văzut, mai întâi, din ei înşişi, cât şi din soţii lor, altceva decât umbrele care cad, aruncate în foc, pe zidul de dinaintea lor? »

«Cum ar putea vedea altceva – spuse el – dacă întreaga viață sunt siliți să-ți țină capetele nemișcate? »

«Dar ce ar putea vedea din obiectele purtate? Oare nu tot același lucru? »

«Bun, și? »

«Iar dacă ei ar fi în stare să stea de vorbă unii cu alții, nu crezi că oamenii noștri ar socoti că, numind aceste umbre, pe care le văd, ei numesc realitatea? »

«Necesar. »

«Și ce-ar face dacă zidul de dinainte al închisorii ar avea un ecou? Când vreunul dintre cei ce trec ar emite vreun sunet, crezi că ei ar socoti emisiunea sunetului iscată fiind de altceva, în afara umbrei ce le trece pe dinainte? »

«Pe Zeus, - răspunse el – nu cred! »

«În general, deci – am spus eu – asemenea oameni nu ar putea lua drept adevăr decât umbrele lucrurilor. »

«E cu totul obligatoriu. »

«Privește acum în ce fel ar putea fi dezlegarea lor din lanțuri și vindecarea de lipsa lor de minte, dacă așa ceva le-ar fi în fire: atunci când vreunul dintre ei s-ar pomeni dezlegat și silit, deodată, să se ridice, să-și rotească grumazul, să umble și să privească spre lumina, făcând el toate acestea, ar resimți tot felul de dureri, iar din pricina strălucirii focului n-ar putea privi acele obiecte, ale căror umbre le văzuse mai înainte. Ce crezi că ar zice, dacă cineva i-ar spune că ceea ce văzuse mai înainte erau deșertăciuni, dar că acum se află mai aproape de ceea-ce-este și că, întors către ceea-ce-este în mai mare măsură, vede mai conform cu adevărul? În plus, dacă, arătându-i-l pe fiecare dintre obiectele purtate, l-ar sili, prin întrebări, să răspundă ce anume este lucrul respectiv? Nu crezi că el s-ar putea afla în încurcătură și că ar putea socoti că cele văzute mai înainte erau mai adevărate decât cele adevărate acum? »

«Ba da. »

«Iar dacă l-ar sili să privească spre lumina însăși, nu crezi că l-ar durea ochii și că ar da fuga îndărăt, întorcându-se spre acele lucruri pe care poate să le vadă și le-ar socoti pe acestea, în fapt, mai sigure decât cele arătate? »

«Chiar așa!»

«Dar dacă cineva l-ar smulge cu forța din locuința aceasta, ducându-l pe un suiș greu și pieptiș, nedându-l drumul până ce nu l-ar fi tras la lumina soarelui, oare nu ar suferi și nu s-ar mânia că e tras? Iar când ar ieși la soare, nu i s-ar umple ochii de strălucire, astfel încât n-ar putea vedea nimic din lucrurile socotite acum adevărate?»

«N-ar putea, cel puțin îndată, să le vadă! » – grăi el.

«Cred că ar avea nevoie de obişnuință, dacă ar fi ca el să vadă lumea cea de sus. Iar mai întâi, el ar vedea mai lesne umbrele, după aceea oglindirile oamenilor şi ale celorlalte lucruri, apoi lucrurile ele însele. În continuare, i-ar fi mai uşor să privească în timpul nopții ceea ce e pe cer şi cerul însuşi, privind deci lumina stelelor şi a lunii mai curând decât, în timpul zilei, soarele şi lumina sa. »

«Cum de nu! »

«La urmă, el va privi soarele, nu în apă, nici reflexiile sale în vreun loc străin, ci l-ar putea vedea şi contempla, aşa cum este, pe el însuşi, în locul său propriu.»

«Necesar. »

«După aceasta, ar cugeta în legătură cu soarele, cum că acesta determină anotimpurile şi anii, că el cârmuieşte totul în lumea vizibilă, fiind cumva răspunzător şi pentru imaginile acelea, văzute de ei [în peşteră].»

«E clar că aici ar ajunge, după ce va fi străbătut toate celelalte etape.»

«Ei, şi nu crezi că dacă omul acesta şi-ar aminti de prima sa locuință, el s-ar socoti pe sine fericit de pe urma schimbării, iar de ceilalți i-ar fi milă?»

«Cu totul.»

«Iar dacă la ei ar exista laude şi cinstiri şi s-ar da răsplată celui mai ager în a vedea umbrele ce trec alături şi care îşi aminteşte cel mai bine cele ce, de obicei, se precedă, se succedă, sau trec laolaltă, şi care, în temeiul acestor observații, ar putea cel mai bine să prezică ce urmează în viitor să se mai întâmple, ți se pare oare că omul nostru ar putea să poftească răsplățile acelea şi să-i invidieze pe cei onorați la ei şi aflați la putere? Sau ar simți ce spune Homer, voind nespus *mai degrabă argat să fie pe pământ la cineva neînsemnat, sărman şi fără de stare,* consimțind să pață orişice mai degrabă decât să aibă părerile de acolo şi să trăiască în acel chip.»

«Aşa cred – zise el. Ar voi să pățească orice mai curând decât să trăiască în acel chip.»

«Mai gândeşte-te şi la următorul aspect: dacă, iarăşi, acel om, coborând, s-ar aşeza în acelaşi scaun de unde a plecat, oare nu ar avea ochii plini e întunecime, sosind deodată dinspre lumea însorită?"

«Ba da» – zise.

«Iar dacă el ar trebui din nou ca, interpretând umbrele acelea, să se ia la întrecere cu oamenii ce au rămas totdeauna legați şi dacă ar trebui s-o facă chiar în clipa când nu se vede bine, înainte de a-şi obişnui ochii, iar dacă acest timp cerut de reobişnuire nu ar fi cu totul

scurt, oare nu ar da el prilej de râs? Şi nu s-ar spune despre el că, după ce s-a urcat, a revenit cu vederea coruptă şi că deci nu merită să încerci a sui? Iar pe cel ce încearcă să-l dezlege şi să-i conducă pe drum în sus, în caz că ei ar putea să pună mâinile pe el şi să-l ucidă, oare nu l-ar ucide?»

«Ba chiar aşa.»

«Iată, dragă Glaucon, - am spus eu – imaginea care trebuie, în întregime, pusă în legătură cu cele zise mai înainte: domeniul deschis vederii e asemănător cu locuinţa-închisoare, lumina focului din ea – cu puterea soarelui. Iar dacă ai socoti urcuşul şi contemplarea lumii de sus ca reprezentând suişul sufletului către locul inteligibilului, ai înţelege bine ceea ce eu nădăjduiam să spun, de vreme ce aşa ceva ai dorit să asculţi. Dacă nădejdea aceasta e îndreptăţită, Zeul o ştie.

«Opiniile mele însă acestea sunt, anume că în domeniul inteligibilului, mai presus de toate este ideea Binelui, că ea este anevoie de văzut, dar că, odată văzută, ea trebuie concepută ca fiind pricina pentru tot ce-i drept şi frumos; ea zămisleşte în domeniul vizibil lumina şi pe domnul acesteia, iar în domeniul inteligibil, chiar ea domneşte, producând adevăr şi intelect; şi iarăşi cred că cel ce voieşte să facă ceva cugetat în viaţa privată sau în cea publică, trebuie s-o contemple.»

«Sunt de aceeaşi părere – spuse el – în felul în care pot.»

«Atunci fii de acord şi cu lucrul ce urmează şi nu te mira că cei care ajung aici nu vor să se îndeletnicească cu afacerile omeneşti, ci, mereu, sufletele lor cată în sus, fapt firesc dacă aceasta se întâmplă după chipul imaginii înfăţişate mai înainte.»

«E firesc.»

«Dar crezi că e de mirare dacă cineva, şosind de la contemplarea divinului la cea a lucrurilor omeneşti, se poartă cum nu trebuie şi se face de râs, având vederea încă slabă? Ţi se pare de mirare că, înainte de a se obişnui îndestulător cu bezna din lumea de aici, este silit, pe la tribunal sau pe aiurea, să se confrunte cu umbrele dreptăţii, sau cu statuile de la care provin umbrele şi să se ia la întrecere cu alţii în legătură cu acest subiect şi în felul în care sunt înţelese toate acestea de către oameni ce n-au văzut niciodată dreptatea însăşi?»

«Nu este deloc de mirare.»

«Dar dacă lumea ar avea minte, şi-ar aminti că există două feluri de slăbire a vederii, provenind de la două feluri de principii: o dată a celor ce vin de la lumină la întuneric, apoi, ale celor ce vin de la întuneric la lumină. Ar putea atunci gândi că acelaşi lucru se petrece şi cu sufletul, atunci când l-ar vedea tulburat şi incapabil să vadă

ceva; n-ar trebui să râdă necugetat, ci s-ar cădea să cerceteze dacă nu cumva venind sufletul de la o viață mai luminoasă, nu e pătruns de întuneric datorită neobișnuinței; sau dacă, dimpotrivă, sosind de la mai multă neştiință înspre o viață mai luminoasă, nu s-a umplut de o mai mare strălucire. Astfel, pe cel dintâi l-ar socoti fericit pentru ceea ce i s-a întâmplat şi pentru ceea ce a trăit, în timp ce pe celălalt l-ar socoti vrednic de milă. Iar dacă totuşi ar voi să râdă de acesta din urmă, ar fi mai puțin ridicol să râdă de el, decât de cel care soseşte de sus, de la lumină.»

«Foarte corect ceea ce spui."

«Aşa ceva trebuie să cugetăm despre aceste suflete, dacă ideile noastre sunt adevărate. Şi să nu socotim că educația este ceea ce unii pretind că ea este: într-adevăr, ei susțin că pot aşeza știința într-un suflet în care ea nu se afla, ca şi când ar da vedere ochilor orbi.»

«Da, ei susțin aşa ceva.»

«Discuția noastră arată însă – am spus eu –că, după cum ochiul nu e în stare să se întoarcă spre strălucire dinspre întuneric, decât laolaltă cu întreg corpul, la fel această capacitate prezentă în sufletul fiecăruia, ca şi organul prin care fiecare cunoaşte, trebuie să se răsucească împreună cu întreg sufletul dinspre tărâmul deveniri, până ce ar ajunge să privească la ceea-ce-este şi la măreața lui strălucire. Binele pe aceasta o numim, nu?»

«Da.»

«Iată deci arta "răsucirii"! Se pune problema în ce fel se va obține transformarea cea mai rapidă şi mai eficace a sufletului. Nu-i vorba de a-i sădi simțul "văzului", ci de a-l face să "vadă" pe cel ce are acest simț, dar nu a fost crescut cum trebuie şi nici nu priveşte unde ar trebui."

«Aşa se pare» – spuse.

«Celelalte aşa-zise virtuți ale sufletului par să fie cumva apropiate de virtuțile trupului – de fapt, ele nu există în el mai înainte, ci doar mai târziu apar în obiceiuri şi în ocupațiile omului. Însă capacitatea de a cugeta are, mai degrabă decât orice altceva, parte de ceva divin, pare-se, ceva care face ca ea să nu-şi piardă puterea niciodată. Numai că ea poate deveni, dând urmare "răsucirii", ceva folositor şi util, sau nefolositor şi vătămător. Ori n-ai observat la cei socotiți ticăloşi dar iscusiți, că măruntul lor suflet e ager la vedere şi priveşte cu ascuțime scopurile spre care s-a îndreptat, ca unul ce nu are o vedere slabă, dar e silit să slujească răului, încât, cu cât ar fi mai ager la vedere, cu atât ar săvârşi mai multe răutăți?»

«Ba da.»

«Dacă atunci s-ar tăia încă din copilărie această parte [rea] a sufletului, i s-ar tăia atunci legăturile de rudenie cu devenirea, precum cu un plumb nevrednic, legături care, înclinând spre mâncăruri şi plăceri de acest fel, spre bucuriile ospeţelor, întorc în jos privirea sufletului. Or, dacă s-ar îndepărta de ele şi s-ar întoarce către adevăr, aceeaşi putere aparţinând aceloraşi oameni, l-ar vedea atunci cu multă agerime, la fel cum vede şi lucrurile asupra cărora este acum îndreptată.»

«E verosimil.»

«Dar nu e verosimil şi următorul lucru: nu este necesar, în temeiul celor de dinainte, ca nici cei care needucaţi şi lipsiţi de experienţa adevărului să nu poată vreodată cârmui ca lumea cetatea, dar nici cei lăsaţi să-şi consume până la capăt viaţa în învăţătură? Primii, deoarece duc lipsa unui principiu unic, pe care având-l în vedere, să facă tot ceea ce fac, în viaţa privată şi în public; ceilalţi, fiindcă de bunăvoie nu vor acţiona, socotind că au şi ajuns să vieţuiască în Insulele Fericiţilor.»

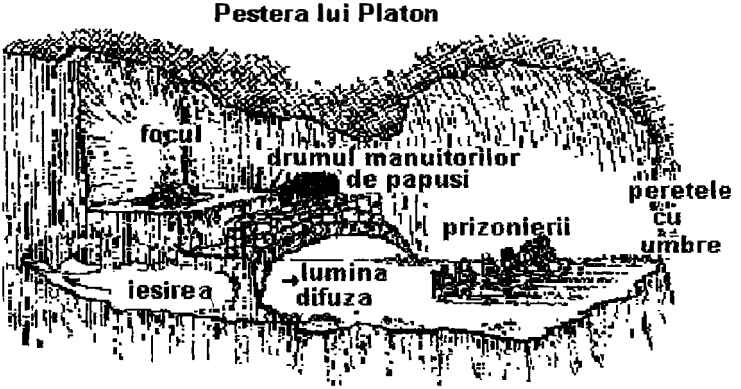
«Adevărat.»

«Este, prin urmare, sarcina noastră – am spus eu – a celor ce durăm cetatea, să silim sufletele cele mai bune să ajungă la învăţătura pe care mai înainte am numit-o "supremă", anume să vadă Binele şi să întreprindă acel urcuş, iar după ce, fiind sus, vor fi privit îndeajuns, să nu li se îngăduie ceea ce acum li se îngăduie.»

«Ce anume? »

«Să rămână pe loc şi să nu mai vrea să coboare îndărăt la acei oameni înlănţuiţi, nici să ia parte la greutăţile şi cinstirile lor, fie că sunt mai mult sau mai puţin vrednice.»

Pestera lui Platon



3. Tipuri de stat şi tipuri umane (cartea a VIII-a)

Imaginea *Cetăţii ideale* plăsmuite în partea a III-a a *Republicii* va da structura cercetării tipurilor de cetăţi *reale*, a felului în care sunt ele organizate şi involuţiei lor în, lanţ, de la *timocraţie* la *tiranie*.

Partea a IV-a începe cu evocarea principalelor trăsături ale **Cetăţii ideale**: ea este *bună*, la fel trebuind să fie şi *omul* asemănător cu ea. *Cetatea ideală* este un *model*, în mai multe sensuri: un model de *organizare politică*, un model de *virtute individuală*, un model de *armonie sufletească*. În paralel cu dreptatea socială Platon caută o dreptate a individului; nu, însă, ceea ce e drept *din punctul de vedere* al fiecărui individ, ci ceea ce e drept *pentru* individ. Nu dreptul social, ci îndreptăţirea naturală, conformă cu virtutea fiecăruia şi cu putinţa sa de a se manifesta *uman* prin definiţie.

Cetatea ideală este o propunere teoretică, un „tablou", fiind comparată de mai multe ori cu o statuie (361d, 540 c). Pentru ca ea să existe, ar trebui ca oamenii să nu fie coruptibili şi să nu aspire la valorile străine de propriile lor înclinaţii. Dar o astfel de cetate, aproape divină, este imposibil de realizat pe pământ. Nu pentru că planul lui Socrate ar fi deficitar (*Muzele* recunosc că „e greu ca o cetate astfel întocmită să se schimbe") ci pentru că, o spun tot Muzele, ea fiind *creată*, deci având un început, trebuie să aibă şi un sfârşit. Al doilea motiv este cel epistemologic: în întocmirea cetăţii sale Socrate nu a putut să ţină cont de *limitele cunoaşterii umane*. Nici măcar filosofii cei vrednici aşezaţi la cârmuire nu pot şti, îi sun Muzele lui Socrate, determinările supranaturale, divine, care înconjoară individul la naşterea sa. Socrate luase în considerare caracterul *dat*, cel de *după* naştere, care îl îndreptăţea să clasifice oamenii ca fiinţe terestre, sociale. Muzele aduc însă un element în plus: o „aritmetică" a ordinii cosmice, în funcţie de care momentul naşterii individului este fast sau nefast.

[564a-547a] «E greu ca o cetate astfel întocmită să se schimbe, dar de vreme ce orice lucru apărut trebuie să şi piară, nici această întocmire nu poate rămâne veşnică, ci ea se a desface. Iar desfacerea ei este în chipul acesta: nu numai pentru plantele ieşite din pământ, ci şi pentru animalele de deasupra pământului rodirea şi sterilitatea sufletului şi trupurilor au loc atunci când revoluţiile proprii fiecăruia coincid cu revoluţiile cereşti; în cazul celor ce trăiesc puţin – cu cele ce au loc în timp scurt; în cazul celor ce trăiesc mult – cu cele potrivite lor. Iar, deşi cârmuitorii cetăţii pe care i-aţi educat, sunt înţelepţi, ei nu vor afla totuşi deloc mai bine, prin raţionament însoţit de observaţie, momentul fecundităţii şi al sterilităţii neamului vostru, ci vor nesocoti acele momente şi vor zămisli copii atunci când nu se cuvine. (...) Număr pe care, necunoscându-l, paznicii voştri vor uni mirese şi miri când nu trebuie. Atunci se vor naşte copii lipsiţi de o

natură bună şi de o soartă bună. Înaintaşii îi vor aşeza cârmuitori pe cei mai buni dintre aceştia, totuşi, fiind ei nevrednici, când vor ajunge la puterea părinţilor, vor începe, paznici fiind, să ne neglijeze pe noi, socotind arta Muzelor mai prejos decât se cuvine, apoi vor face şi cu gimnastica /la fel/. Din acest motiv, tinerii voştri vor deveni mai lipsiţi de duh muzical. Or, cârmuitorii proveniţi dintre aceştia nu vor fi îndeajuns de buni păzitori spre a chibzui asupra raselor lui Hesiod, ca şi alor voastre – cea de aur, de argint, de aramă şi de fier. Amestecându-se laolaltă argintul cu fierul şi aurul cu arama, vor apărea o inegalitate şi un dezechilibru lipsite de armonie, care, acolo unde apar, produc întotdeauna război şi ură. Trebuie deci spus că ***vrajba** este partea acestui neam,* oriunde ar apărea.»

Prin urmare, dacă există o insuficienţă a plăsmuirii socratice, ea constă în tipul de *raţionalitate* pe care filosoful îl poate practica: *raţionamentul însoţit de observaţie,* după vorba Muzelor. E nevoie de ceva mai mult, de o cunoaştere *fără observaţie*, ale cărei certitudini sunt mai greu de dobândit, dar mai sigure. Platon ne înfăţişează reţeta unui calcul numeric extrem de sofisticat, prin care s-ar putea determina, în cadrul ordinii cosmice, un „loc geometric" al naşterii şi soartei bune. Pornind de aici, observăm că tocmai această „sortire" care ţine de individ este cauza imposibilităţii înfăptuirii Cetăţii plănuite. Acest destin este principiul diferenţierii umane, al „spargerii" oricărei omogenizări. Este diferenţa sau vrajba.

Pornind de la cetatea ideală, **cetăţile reale** se conturează ca momente ale unei „involuţii" continue, marcată de o inconsistenţă iremediabilă a oricărei *legi* sau norme posibile. Regimurile politice degenerează datorită exceselor, nemulţumirii şi conflictelor. Fiecărui tip de orânduire i se asociază un *caracter* uman, vădindu-se astfel o instabilitate funciară a individului, o permanentă tendinţă spre *abatere*, spre exces.

Între cetăţile reale şi *indivizi* există un izomorfism pe care Platon îl urmăreşte *sistematic. Este necesar*, scrie Platon, ca tipurile de oameni să fie tot atâtea câte sunt tipurile de constituţii; căci constituţiile se nasc din *caracterele* oamenilor (*ethos*).

suflet	caracterul	cetatea
partea raţională	înţelepciunea	*Ideală*
înflăcărarea	dorinţa de onoruri	*Timocraţie*
apetenţa	dorinţa de avere	*Oligarhie*
ignoranţa	libertatea	*Democraţie*
eros	plăcere, desfrâu	*Tiranie*

Etapele cercetării. Fiecare nivel involutiv este descris trecând prin etapele: *apariţia* (felul degenerării), *descrierea* cetăţii (legi, comportamente), *omul* (apariţia, caracterul, comportamentul). O altă constantă ce se desprinde este

faptul că fiecare regim politic descris degenerează datorită *excesului* şi *vrajbei* sau sciziunii. El se stabilizează atunci când indivizii corespunzători devin majoritari.

Timocraţia.

[547b-550b] «Apărând vrajba – am spus eu – fiecare dintre cele două categorii de neamuri trage în partea sa: cel de fier şi cel de aramă spre câştiguri, posesia pământului, a locuinţei, a aurului şi a argintului, pe câtă vreme neamul de aur împreună cu cel de argint, deoarece nu duc lipsă de aur şi argint, ci sunt prin fire bogate în aceste elemente, duc sufletele spre virtute şi spre vechea orânduială. După ce se luptă şi se opun unii altora, ajung la compromis, anume ca, împărţind pământul şi locuinţele, să le transforme în proprietate privată şi să-i înrobească pe cei proteguiţi mai înainte ca prieteni liberi şi producători de hrană şi să-i transforme în „perieci" şi slujitori, ei înşişi urmând să se ocupe de război şi de paza slujitorilor» (...) «Deci aşa se va petrece transformarea. Dar cum se va administra cetatea, schimbându-se?»

(...) «Deci – întrucât clasa războinică îi cinsteşte pe cârmuitori şi se ţine la o parte de agricultură, meserii şi alte ocupaţii lucrative, fiindcă ea orânduieşte mese comune şi se îndeletniceşte cu gimnastica şi luptele războinice, prin toate acestea nu imită ea forma de stat precedentă?»

(...) «se teme să-i aducă pe oamenii înţelepţi la cârmuire, dat fiind că ea nu mai posedă asemenea înţelepţi statornici şi lipsiţi de ocolişuri, ci amestecaţi /din rău şi din bine/; (...) înclină către temperamentele înflăcărate şi prea simple, făcute să fie mai bune la război decât în timp de pace, (...) ţine în cinste înşelăciunile şi tertipurile războiului, (...) îşi petrece tot timpul războindu-se...»

«Un principiu al ei este foarte limpede, cel caracteristic unei înflăcărări puse pe dominaţie – anume, dorinţa de a învinge şi cea de glorie».

(...) «Care ar fi deci **omul corespunzător** acestui regim politic? Cum s-ar naşte el şi în ce fel ar fi?»

«El trebuie să fie mai trufaş şi lipsit de cultură muzicală (...), totuşi, iubind arta Muzelor, să-i placă să asculte, fiind însă incapabil să se exprime. Cu sclavii, un astfel de om ar fi plin de sălbăticie fără însă să-i dispreţuiască, aşa cum ar face-o omul bine educat; cu oamenii liberi s-ar arăta plin de blândeţe, iar cârmuitorilor le-ar arăta cea mai mare supunere. Iubind el puterea şi gloria, nu va socoti nimerit să conducă cu ajutorul cuvântului, sau într-un fel asemănător, ci cu ajutorul războiului şi al celor legate de acesta; de asemenea, el iubeşte gimnastica şi vânătoarea».

(...) «El apare în felul următor: se întâmplă ca tânărul fiu al unui tată de ispravă, ce locuieşte într-o cetate ce nu-i bine orânduită, om ce fuge de cinstiri, de slujbe, de judecăţi şi de orice fel de afaceri, voind să se facă mic, pentru ca să nu aibă necazuri... (...) Atunci când fiul acestuia aude pe maică-sa plângându-se că bărbatul ei nu este printre cârmuitori, că ea se simte mai prejos decât celelalte femei; că îl vede pe bărbatul ei neinteresat destul de bani şi nici luptând pentru ei, că îl ştie ocărât în privat, pe la tribunale, şi în adunarea poporului, dar îndurând în linişte toate acestea, atent mereu doar la el însuşi, pe ea nici cinstind-o prea mult, nici disprețuind-o; din pricina tuturor aceştora – observă fiul – mama se necăjeşte şi spune că tatăl lui nu e bărbat adevărat şi că e prea delăsător şi mai rosteşte câte obişnuiesc femeile să tot înşire în astfel de cazuri». (...) «Apoi, ieşind tânărul din casă, aude şi de la alţii vorbe asemănătoare şi vede că cei ce-şi văd de treaba lor[1] în cetate sunt numiţi neghiobi şi sunt ţinuţi la mică cinste, pe câtă vreme cei care nu-şi văd de treaba lor sunt copleşiţi de cinstiri şi de laude. Văzând şi auzind tânărul toate acestea, dar ascultând şi cuvintele tatălui şi comparând îndeletnicirile acestuia cu ale altora, este tras din ambele părţi: tatăl său udă şi face să crească raţiunea din sufletul său, ceilalţi fac acelaşi lucru cu partea apetentă şi cu înflăcărarea sa. Fiindcă, prin fire, el nu e om rău, dar leagă prietenii cu firile rele ale altora, el păşeşte pe calea de mijloc, tras de ambele tendinţe. Îşi încredinţează astfel cârma sufletului părţii intermediare, iubitoare de victorii şi înflăcărate şi iată-l devenit un bărbat mândru şi un prețuitor al gloriei»

Oligarhia.

[550c-555b] «Ce rânduială politică ai în vedere prin cuvântul „oligarhie"?»

«Cea unde magistraturile ţin de venit, în care cei bogaţi cârmuiesc, iar săracul nu participă la putere»

«Nu trebuie mai întâi arătat cum se face trecerea de la timarhie la oligarhie?»

«Ba da. (...) Vistieria aceea, pe care o are fiecare, plină cu aur, prăpădeşte orânduirea de acest fel – timarhia. Căci, mai întâi, ei îşi află prilej de cheltuieli şi apleacă legile în acest sens, nemaidându-le ascultare atât ei, cât şi soţiile lor. (...) Apoi, fiecare văzându-l pe celălalt şi **pizmuindu-l**, fac mulţimea să fie aidoma lor. (...) În continuare, mergând înainte pe tărâmul afacerilor, cu cât găsesc mai prețioasă această îndeletnicire, cu atât desconsideră mai mult

[1] Adică cei ce practică *oikeiopragia* (notă C.M.)

virtutea. (...) Când în cetate sunt preţuite avuţia şi cei avuţi, virtutea şi oamenii buni sunt mai puţin preţuiţi. (...) Până la urmă, deci, ei au devenit, din iubitori de biruinţe şi de cinstiri, oameni iubitori de afaceri şi de bani; iar pe bogat îl laudă şi îl admiră, purtându-l spre dregătorii, în timp ce pe sărac îl disprețuiesc. (...) Aşadar, în acel moment, ei fac o lege prin care socotesc mărimea averii drept temei al orânduirii oligarhice – acolo unde e mai multă oligarhie, averea e mai mare, unde e mai puţină, averea e şi ea mai mică – şi stabilesc că nu poate participa la cârmuire cel care nu ar avea averea respectivă».

(...) «Mai întâi, un defect este un atare principiu, căci priveşte: dacă cineva ar pune cârmaci peste nave luându-se după avere, iar săracului, chiar dacă ar fi mai bun la arta cârmuirii, nu i-ar încredința cârma...»

«Rea navigaţie ar face oamenii aceia!»

(...) «Dar următorul defect e mai mic decât acesta?»

«Care anume?»

«Faptul că, obligatoriu, cetatea nu este una, ci sunt două: una a săracilor, cealaltă a bogaţilor, deşi şi unii şi alţii locuiesc în acelaşi loc. Ei uneltesc mereu unii împotriva altora.» (...)

«Dar nici următorul aspect nu-i bun, faptul că sunt, probabil, incapabili să poarte război, deoarece e neapărat ca, fie folosindu-se de mulţimea înarmată, să se teamă mai mult de aceasta decât de duşmani, fie că, nefolosindu-se de ea, să iasă la luptă, într-adevăr, cu o mică putere, mai ales că nu vor să cheltuiască bani, deoarece sunt zgârciți.» (...)

«Dar ceea ce încă de mult criticam, faptul că aceiaşi oameni săvârşesc mau multe lucruri, fiind deopotrivă agricultori, oameni de afaceri, războinici...»

«Însă, Adeimantos, nu i-a făcut Zeul pe bondarii înaripaţi lipsiţi de ac, în timp ce printre cei cu picioare, pe unii i-a făcut fără ac, dar alţii au ace grozave? Cei fără ac sfârşesc, la bătrâneţe, cerând de pomană, dar din rândul celor cu ac ne sosesc toţi cei numiţi răufăcători» (...) E limpede, dar, că în cetatea în care ai zări cerşetori, se află tot acolo, bine ascunşi, şi hoţi, şi pungaşi, şi prădători ai celor sfinte, şi făptuitorii tuturor relelor de acest fel.» (...)

«Să cercetăm, după aceasta şi pe **omul** asemănător cu ea şi cum acesta apare şi în ce fel este el, odată apărut.» (...)

«Când acel om timocratic are un fiu, mai întâi acesta îşi arată zelul în **imitaţia**[1] tatălui şi îi merge acestuia pe urme; apoi, deodată îl vede pe tată poticnindu-se în cetate, ca de un stâlp de hotar,

---

[1] *Imitaţia* pare astfel să fie modul de educaţie în timocraţie (notă C.M.).

împrăştiindu-şi averea şi pierzându-se pe sine, fie în calitate de strateg, fie împlinind vreo altă mare demnitate; apoi îl vede cum ajunge la judecată din pricina delatorilor, sau pierzând, sau exilat, sau decăzut din drepturi şi pierzându-şi toată averea. (...) Văzând feciorul, prietene, acestea, suferind, pierzând tot ceea ce are şi temându-se, cred, trage cu capul în jos dragostea de onoruri şi înflăcărarea de pe tronul din sufletul său, şi înjosit de către sărăcie, se îndreaptă cu îndârjire spre afaceri; încet-încet, tot economisind şi muncind el adună bani. (...) Un astfel de om aşază atunci pe acel tron partea sa apetentă şi doritoare de câştig, făcând-o Mare Rege asupra sa, încununând-o cu tiare, încingând-o cu colane şi săbii (...). Iar partea raţională şi înflăcărarea, pe acestea, cred, le aşază la pământ, de o parte şi de cealaltă, sub partea apetentă, subjugându-le. Uneia nu-i îngăduie să chibzuiască nimic altceva şi nici să cerceteze decât de unde vor ieşi bani mulţi din mai puţini, iar celeilalte nu-i îngăduie să admire şi să preţuiască nimic altceva decât bogăţia şi pe bogaţi şi să nu iubească altă cinste decât cea bizuită pe dobândirea averilor şi pe orice altceva ar mai duce într-acolo. (...)

(...) El nu crede totuşi că binele este preferabil răului, nici nu se îmblânzeşte prin raţiune, ci datorită necesităţii şi temerii, tremurând la gândul restului avuţiei.»

Observăm că pentru prima dată, aici, în cadrul regimului politic ce nu mai păstrează contactul cu *raţiunea*, Platon spune că oamenii *„fac o lege"*. Este nevoie de *lege artificială* acolo unde ordinea naturală, a raţiunii, lipseşte. Astfel, cei care au devenit din iubitori de *biruinţe* şi de *cinstiri* oameni iubitori de *afaceri* şi de *bani*, lăudându-l pe bogat şi disprețuindu-l pe sărac, nu mai au un temei pentru atitudinea lor (legile raţiunii sunt generale), prin urmare fixează o *lege* prin care socotesc mărimea averii drept temei al orânduirii oligarhice. *Etica* însăşi fiind legată iniţial de principiile cele mai generale ale raţiunii, odată cu *particularizarea* valorilor este nevoie de o *nouă etică*: cea a avuţiei.

Cei săraci se vor înmulţi, rândurile lor fiind îngroşate de foşti conducători, de oameni vrednici dar neînstăriţi, de exilaţi. Morala celor bogaţi este una a *justificării*. Alături de răzbunarea celor nevoiaşi, ea va contribui la transformarea cetăţii oligarhice într-una **democratică**.

Democraţia.

[555b-562a] «Adesea un slăbănog de sărac, ars de soare, aşezat în bătălie alături de un bogătan, crescut la umbră, cu multe cărnuri, îl vede pe bogat gâfâind şi fiind la ananghie; oare nu crezi atunci că el se va gândi că astfel de oameni sunt bogaţi datorită laşităţii lor, a săracilor, şi că unul va povesti aceasta altuia, când s-ar afla între ei, laolaltă, zicând: „Ai noştri sunt, căci de nimic nu-s buni!"

(...) Eu cred că democrația apare atunci când săracii, biruind, îi ucid pe unii dintre cei bogați, pe alții îi alungă, restului îi dau parte egală în drepturi cetățenești ca și în demnități, și atunci când, de obicei, demnitățile se atribuie prin tragere la sorți. (...)

Cetățenii sunt

«liberi, iar cetatea este plină de libertate și de îngăduința de a vorbi (...) E clar că fiecare își va orândui propriul fel de viață, acela care i-ar fi pe plac. (...) Există sorți ca aceasta să fie cea mai frumoasă dintre toate orânduirile! Căci precum o haină împestrițată cu toate culorile poate apărea drept cea mai frumoasă, tot așa ar putea apărea și această cetate, împestrițată fiind cu toate caracterele. Și probabil că mulțimea ar și judeca-o drept cea mai frumoasă, după cum copiii și femeile judecă privind lucrurile pestrițe colorate.» (...)

«Din pricina toleranței ei, există acolo toate felurile de orânduiri și cel care vrea să proiecteze o cetate – ceea ce noi am făcut acum – are posibilitatea să aleagă felul de cetate care îi este pe plac, ca și când, ajungând la un bazar de regimuri politice și alegând, el ar putea astfel plănui cetatea sa. (...) Ea ar fi, pare-se, o orânduire plăcută, fără stăpân și variată, împărțind egalitatea deopotrivă celor egali și celor inegali.»

«Cercetează însă – am zis eu – care este **omul asemănător**, fiind el simplu particular.» (...)

«Acel om econom și oligarhic ar avea un fiu pe care l-ar crește în deprinderile sale. (...) Fiul, domnind cu forța peste plăcerile din sine, peste acelea care duc la risipă și nu la câștig, peste acelea care sunt numite nenecesare...»

«Atunci când tânărul, crescut (...) fără educație și în spiritul economiei, va gusta din mierea bondarilor, și se va însoți cu niscaiva grozave și strălucitoare creaturi, în stare să pregătească plăceri felurite, colorate și având din toate, să socoți că acel moment este începutul transformării sale de la o /constituție/ oligarhică a sinelui către una democratică. (...) Iar dacă vreo alianță, cred eu, ar da ajutor părții oligarhice din sine, ajutor sosit fie din partea tatălui, ori a celorlalte rude, care l-ar mustra și l-ar ocărî, ar apărea atunci dezbinare și împotrivire la dezbinare, ca și luptă în sine, cu sine însuși. (...) Cred că uneori se întâmplă ca partea democratică să dea înapoi în fața celei oligarhice, iar unele dintre dorințe să fie nimicite, altele exilate; apărând rușinea în sufletul tânărului, acesta se așază iarăși pe sine în bună rânduială. (...) însă iarăși cred, că alte dorințe înrudite, făcând parte tot dintre cele exilate, crescute pe ascuns, ajung să fie numeroase și puternice din pricina lipsei de știință a tatălui în ceea ce privește creșterea. (...) Deci ele îndeamnă către același fel de

însoțiri şi, împreunându-se pe ascuns, zămislesc o mulțime de dorinți. (...) Până la urmă, ele sfârşesc prin a pune mâna pe cetățuia sufletului[1] tânărului, pe care o ştiu goală de învățături şi de ocupații frumoase, ca şi de idei adevărate, care sunt cei mai buni paznici şi păzitori pentru gândurile oamenilor celor iubiți de zei. (...) Cuvinte şi opinii mincinoase şi pline de lăudăroşenie dau fuga în locul celor adevărate şi pun stăpânire pe cetățuia acestui tânăr. (...) Iar încredințându-l pe tânăr că măsura şi cheltuiala măsurată vădesc grosolănie şi o fire de sclav, le aruncă peste hotare, însoțindu-se cu dorințe multe şi de orice folos pustii. (...) Un astfel de om trăieşte cheltuind întru nimic mai puțin, pentru plăceri necesare decât pentru plăceri nenecesare, şi bani, şi trudă, şi timp. (...) El trăieşte punând plăcerile pe picior de egalitate; se dă mereu celei dintâi care-i pică, de parcă i-ar fi obținut sufletul la sorți, până ce s-ar îndestula, apoi se dă alteia, pe nici una nelăsând-o fără cinste, ci deopotrivă cultivându-le. (...) Iar cuvântul adevărat nu-l acceptă şi nici nu-l primeşte în cetățuia sa, dacă cineva ar zice că, dintre plăceri, unele au de-a face cu dorințele frumoase şi bune, altele – cu cele rele, şi că unele trebuie prețuite şi cultivate, celelalte reprimate şi subjugate. Ci, în toate aceste cazuri el tăgăduieşte şi afirmă că toate plăcerile sunt la fel şi că trebuie prețuite în mod egal. (...) Viața sa nu ştie de ordine şi de necesitate, ci, numind un atare trai plăcut, slobod şi fericit, aşa viețuieşte, de la început şi până la capăt».

Evident, în lipsa, deja cronică, a *principiilor* şi educației întemeiate pe înțelepciune, egalitatea este una arbitrară, în democrație *individul* fiind de fapt o „piesă" identică cu celelalte, un *număr de ordine*[2]. Dreptatea se împarte acum prin *tragere la sorți*, aceasta fiind *noua lege*, cea a democrației. Toate criteriile au fost înlăturate, acum dreptul însemnând *îndreptățire bazată pe simpla existență a oricărui individ*, adică pe cantitate.

Valoarea supremă este libertatea persoanei. Totuşi, o libertate hazardată, deschisă tuturor posibilităților, necondusă de vreun principiu rațional. Este foarte probabil ca ea să degenereze. **„Există sorți"**, spune Platon, ca ea să fie cea mai frumoasă, deci democrația nu este o condiție suficientă a bunei întocmiri. Dimpotrivă, este *întâmplătoare*, căci „sorții" hotărăsc aici, se pare, nu numai această posibilitate, dar şi legile.

---

[1] Această expresie şi întregul fragment de față poate servi, prin comparația directă între suflet şi cetate, pentru consolidarea argumentării funcției psihologice a modelului Cetății Ideale.

[2] Deci nu un număr zodiacal, despre care vorbiseră Muzele relativ la Cetatea Ideală. Este o diferență fundamentală între ceea ce am putea numi „numerele cu sens" şi „numerele fără sens". Numărul de ordine, de exemplu, este un număr fără sens. El nu spune nimic despre locul pe care stă.

În democraţie, poporul numeros, clasa de mijloc, va dobândi, prin cantitate, cea mai mare putere politică. Va avea deci posibilitatea să atenteze *democratic* la bunăstarea clasei înavuţite, fiind, cel mai probabil, învinovăţit de aceasta din urmă că unelteşte împotriva ordinii cetăţii. Astfel democraţia se sfârşeşte printr-un *paradox*: principiile egalitare justifică redistribuirea averilor, dar tot ele interzic atentatul la proprietatea individului. Soluţia este apelul la autoritatea unui *preşedinte* (προστάτης), care va judeca conflictele.

[562a-564a] «Bunul propus oligarhiei, din pricina căruia oligarhia s-a constituit, era bogăţia excesivă. (...) Nesaţul în pornirea spre bogăţie şi neglijarea celorlalte preocupări din pricina afacerilor, au nimicit oligarhia. (...) dar oare nu stabileşte şi democraţia un bun, iar neîndestularea de acesta nu o nimiceşte şi pe aceasta?»

«Ce bun spui că ea stabileşte?»

«Libertatea – am zis. (...)»

(...) «Când, cred, o cetate democratică, însetată de libertate, ar întâlni paharnici răi care să i-o pună înainte şi când ea s-ar îmbăta cu ea, luată neamestecat, dincolo de orice măsură, ea ajunge să-i pedepsească pe cârmuitori. (...) Pe cârmuitori ea îi laudă la fel ca pe supuşi şi pe supuşi îi preţuieşte ca pe cârmuitori, atât în privat, cât şi în public. Oare nu e necesar ca într-o astfel de cetate, libertatea să se strecoare pretutindeni? (...)

Tatăl se învaţă să ajungă egal cu copilul şi să se teamă de fii, fiul învaţă să fie egal cu tatăl, nemaiavând nici ruşine, nici teamă de părinţi, spre a fi liber. Metecul devine egal cu cetăţeanul şi cetăţeanul cu metecul şi la fel /se întâmplă/ şi cu străinul. (...) Dascălul se teme de elevi şi îi linguşeşte, elevii îi disprețuiesc pe dascăli şi pe pedagogi. Şi, în general, tinerii se dau drept bătrâni şi se iau la întrecere cu ei în vorbe ca şi în fapte, în timp ce bătrânii sunt îngăduitori cu tinerii şi, făcând comicării şi graţii, îi imită pe aceştia, ca să nu pară că sunt nici neplăcuţi, nici despotici. (...) Odată ce se strâng toate acestea laolaltă, îţi poţi închipui cât de gingaş fac ele să fie sufletul cetăţenilor. Încât, dacă cineva aduce măcar şi oleacă de servitute, se burzuluiesc şi nu o îndură. Până la urmă, ştii că nu se mai sinchisesc nici măcar de legile scrise sau nescrise, pentru ca, în nici un chip, să nu aibă vreun stăpân. (...) Aceasta este, prietene, stăpânirea atât de frumoasă şi de cutezătoare, de unde se naşte tirania...

(...) Boala care, aflându-se şi în oligarhie, a nimicit-o, tot ea există şi aici, în cantitate mai mare şi mai putemică. Apărând ea de pe urma libertăţii, subjugă democraţia. În fapt, **a face ceva în exces** determină o schimbare în direcţia unui exces contrar – /se vede aceasta/ la

vreme, la plante şi animale şi, deloc mai puţin, şi la orânduirile politice».

[564c-565c] «Să împărţim cu mintea, cetatea democratică în trei, după cum ea şi este împărţită. O parte – bondarii – apare în ea din pricina îngăduinţei – e o parte deloc mai mică decât în cetatea oligarhică. (...) Într-o democraţie, şefia îi şade la îndemână, – dacă exceptăm o mică parte – iar cei mai agresivi vorbesc şi făptuiesc, alţii tot sporovăiesc în jurul tribunei şi nu-l lasă pe cel ce voieşte altceva să mai zică ceva, încât toate treburile, în afară de câteva, puţine, sunt, într-o astfel de orânduire, dregătorite de către această categorie. (...)

Din mulţime însă se mai desparte alt grup, care este după cum urmează. (...) Cam toţi ocupându-se de afaceri, cei mai destoinici ajung cu mult cei mai bogaţi. (...) De acolo însă bondarii scot mierea cea mai multă şi mai lesne, cred. (...) Aceşti bogătani sunt numiţi, deci, „hrana bondarilor". (...)

Poporul ar constitui cea de-a treia parte, câţi lucrează ei înşişi şi câţi nu, fără să fie prea avuţi. Această parte este cea mai numeroasă şi cea mai puternică într-o democraţie, atunci când ei sunt împreună. Aceştia, care sunt deposedaţii, sunt siliţi să se apere, spunând şi făcând în adunarea poporului orice pot. (...) Apar denunţuri, judecăţi, procese ale unora împotriva altora. (...)

Dar nu obişnuieşte poporul să încredinţeze unui preşedinte (προστάτης)[1] deosebit de multă putere şi să-l hrănească şi să-l crească mare? (...)»

Tirania.

[565d-569c] «E vădit că atunci când un tiran creşte, el se dezvoltă din rădăcina unei preşedinţii şi nu încolţeşte din altă parte. (...) clar că aceasta se întâmplă după ce preşedintele începe să facă precum omul din povestea despre templul lui Zeus Lykaios din Arcadia. (...) Că cel ce a gustat din măruntaie de om,, fie şi tăiate laolaltă cu ale altor jertfe, e neapărat să devină lup. (...) La fel şi cu cel care, exercitând o magistratură peste popor, ţinând tare la ascultare gloata, care îl urmează, nu se va înfrâna să verse sângele celor de un neam; (...) Oare nu este necesar şi ursit ca, după aceasta, un astfel de om, ori să piară de mâna duşmanilor, ori să ajungă tiran şi să devină lup, din om? (...) Dacă el este exilat şi apoi revine, în pofida duşmanilor, oare nu revine ca tiran desăvârşit? (...) Iar dacă

[1] Traducerea literală ar fi „cel ce stă în faţă"; în latină, „*prae-sidens*" (notă Andrei Cornea, *loc. cit.*. p. 433).

ceilalți nu sunt în stare să-l alunge sau să-l ucidă prin ponegriri în fața cetății, ei uneltesc să-l ucidă prin asasinat, pe ascuns. (...) Ei şi atunci, iată şi mult pomenita cerere făcută de tiran, pe care o descoperă toți cei care ajung în acest punct: el cere poporului o gardă personală, pentru ca el, „sprijinul poporului", să rămână nevătămat. (...) Dar oare nu va zâmbi el şi nu le va face pe plac tuturor cu care s-ar întâlni în primele zile şi la început, pretinzând că el nu este tiran, făgăduind multe cetății, ca şi particularilor? Nu slobozeşte el de datorii, nu împarte norodului pământ, ca şi oamenilor săi, nu se poartă față de toți binevoitor şi blajin? (...)

Iar dacă ar bănui că unii au idei liberale şi că n-ar voi să-l lase să cârmuiască, /ar profita de războaie/ pentru ca, sub un pretext să-i nimicească predându-i dușmanului. (...)

El trebuie să se uite cu băgare de seamă, ca să vadă cine este viteaz, cine are gânduri nobile, cine e inteligent, cine e bogat. Şi aşa-i de fericit tiranul încât trebuie, vrând-nevrând, să-i dușmănească pe aceştia toți şi să le vrea răul, până ce ar curăța cetatea de ei. (...) E pe dos decât fac medicii cu trupul. Aceştia, alungând ce-i mai rău, lasă ce-i bun, dar tiranul face pe dos. (...)

«Dar cine îi sunt credincioşii? Şi de unde îi ia?»

«Mulți îi sosesc în zbor – spuse el – de la sine putere, dacă le dă simbrie»

(...) Tirania se arată a fi aşa ceva: cum se zice, fugind poporul de fumul robiei oamenilor liberi, a căzut în focul despoției sclavilor; el a schimbat acea libertate prea mare şi rău-venită pe cea mai grea şi mai amară robie adusă de către robi.»

[571a-576b] «Mai rămâne de cercetat – am spus eu – **omul tiranic**, cum apare el din cel democratic, în ce fel este, odată apărut şi în ce fel trăieşte, nenorocit sau fericit. (...)

Socoteşte atunci că şi cu acest fiu se petrece ceea ce s-a petrecut cu tatăl: el este atras către orice nelegiuire, numită însă libertate desăvârşită de către cei ce îl atrag într-acolo. Tatăl şi rudele sale au ajutor acelor dorințe aflate la mijloc, ceilalți însă contracarează. Iar când aceşti magi grozavi, făcători de tirani, se tem ca nu cumva tânărul să se poarte altfel /decât ar voi ei/, îi urzesc o iubire drept diriguitor al poftelor de trândăvie şi de prăpădire a avutului. Aceasta – iubirea – e un bondar mare şi înaripat[1] (...). Însă atunci când, în jurul său zumzăie celelalte pofte, pline de arome, mirt,

[1] Metafora roiului de albine semnifică aici poftele inferioare, care sunt multe şi iraționale. Este extrem de interesantă folosirea aceleiaşi metafore în dialogul *Menon*, pentru a semnifica multiplul, obiectul opiniei.

cununi, vinuri şi de plăcerile care se dezlănţuie în asemenea asocieri, când ele îl cresc şi îl hrănesc cât se poate de bine şi dau bondarului aul dorirrii, atunci acest diriguitor al sufletului, păzit de garda delirului, intră în demenţă înţepând. Iar dacă ar găsi, în tânăr, păreri şi dorinţe socotite vrednice şi ar vedea că el încă se mai ruşinează de ceva, le-ar ucide şi le-ar izgoni din acela, până ce l-ar curăţa de cumpătare şi l-ar umple de o sminteală venetică. (...) El devine – am spus eu – un om cu desăvârşire tiranic, atunci când, fie prin fire, ori prin deprinderi, ori prin ambele, ajunge beţiv, iubăreţ şi descreierat. (...) Or, după cum plăcerile din el, adăugându-se, devin mereu mai puternice decât cele vechi şi alungă dorinţa acele plăceri, aşa şi el va socoti că, fiind mai tânăr, să aibă mai mult decât tatăl său şi mama sa, lipsindu-i de avere, împărţind averea părintească dacă şi-o va cheltui pe a sa proprie (...). Iar dacă ei nu i-ar da bani, nu va încerca, mai întâi, să-i fure şi să-i înşele pe părinţi? (...)

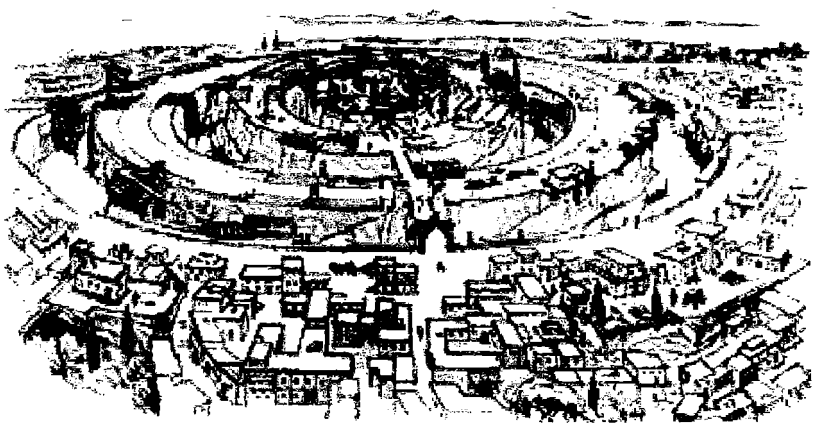
Însă, după ce şi averea tatălui şi a mamei se va isprăvi, tare va mai aduna în el roiul plăcerilor! Oare nu se va atinge mai întâi de zidul casei cuiva, sau de haina vreunui trecător întârziat în noapte? Apoi, nu se va „îngriji" şi de vreun templu? (...) Împreună cu el biruie dorinţele care, mai înainte, doar în vis, în timpul somnului se eliberau, pe vremea când tânărul se afla încă supus legilor şi tatălui său, având o fire încă democratică. Dar acum, tiranizat de către Eros, el ajunge să se poarte mereu aievea, precum fusese de câteva ori în vis, fără să se mai oprească dinaintea nici unei crime, oricât de cumplite, dinaintea nici unei hrane sau fapte. Ci, trăind Eros în el în chip tiranic, în toată nestăpânirea şi fărădelegea, el singur stăpânitor, îl va conduce pe cel care-l stăpâneşte, ca pe o cetate, spre orice îndrăzneală. (...)

Să recapitulăm /ceea ce ştim/ despre omul cel rău: el este acela care, treaz fiind, este aşa cum am văzut că este omul în vis.»

În acest fel, *mirajul libertăţii* ("fumul robiei oamenilor liberi") s-a transformat în *focul despoţiei sclavilor*. Legea tiraniei este *voinţa unui singur om*, autoritatea necontrolată, ca revers al arbitrarului democratic.

Dacă celelalte niveluri ale sufletului, corespunzătoare constituţiilor intermediare, apăreau ca *grade* de involuţie, ca „amestecuri" între extreme, *erosul* căruia-i cade pradă omul tiranic este extrema opusă *virtuţii*. Erosul, partea bestială a fiecăruia dintre noi, este potenţa opusă înţelepciunii, gradul maxim al lipsei acesteia. Dacă omul înţelept judecă şi se poartă conform legilor bune ale firii, omul *erotic* se poartă *fără judecată*, nelegiuit, în contra legilor. Erosul este partea nelegiuită din noi (παράνομος) aşa cum, la polul opus, intelectul este partea legiuită şi legiuitoare. Este vehiculul dorinţelor, al tuturor imboldurilor care se activează în suflet atunci când partea raţională este adormită.

Dar când astfel de oameni se înmulţesc în cetate, dându-şi seama de numărul lor, împreună cu prostia poporului îl vor alege tiran pe cel mai puternic şi mai nelegiuit. Astfel, cetatea tiranică este opusă celei *regale*: cea mai rea, mai nefericită şi mai nenorocită dintre cetăţi.



Platon. Dialogul *Parmenide*.

1. O propedeutică de tip socratic.

S-a observat că dialogul *Parmenide* este în fond o reevaluare, efectuată de Platon însuşi, a propriei doctrine a Ideilor şi a participaţiei. Spre deosebire de personajele dialogurilor de tinereţe, unde Socrate înfruntă direct cetăţeni cu diverse preocupări, încercând să aducă în interiorul filosofiei pe ne-filosofi, în acest dialog (considerat uneori ca fiind de maturitate, iar alteori de bătrâneţe) toate personajele principale sunt filosofi versaţi, reprezentanţi ai întregii lumi spirituale greceşti, aflaţi împreună cu prilejul unor serbări Panathenee. Eleaţii Parmenide şi Zenon, veniţi din Apus, îl înfruntă pe Socrate zugrăvit aici în nehotărârea tinereţii.

Tinereţea lui Socrate semnifică începutul experienţei gândirii, reflexivitatea neîncercată încă în rigorile argumentaţiei mature. El este şi primul dintre personaje care îl întrerupe pe Zenon din lectura propriei sale scrieri, cerând explicaţii asupra părerii eleatului despre existenţa pluralităţii, părându-i neclar dacă Zenon *susţine* ori *respinge* existenţa acesteia. Astfel, încă din primele replici ale dialogului se anunţă tema ce va fi dezbătură pe tot parcursul lui: existenţa Unului şi a Multiplului şi raportul dintre ele[1].

Un alt aspect interesant este că dialogul stă sub semnul problemei tinereţii şi bătrâneţii, probabil o alegorie a temporalităţii Multiplului: Socrate este tânăr, lucrarea lui Zenon este scrisă la tinereţe, apoi însuşi Unul şi Multiplul vor fi comparate, în mai multe rânduri, sub aspectul „tinereţii" lor.

[127e-128e][2] «Socrate, aşadar, după ce ascultă, ceru să se ia de la capăt prima ipoteză a întâiului argument, iar odată aceasta citită luă cuvântul: Cum înţelegi cele spuse aici, Zenon? Dacă realităţile sunt plurale (πολλά ἐστι τὰ ὄντα), urmează neapărat că ele însele sunt şi asemenea şi neasemenea (ὅμοιά καὶ ἀνόμοια), ceea ce e însă cu neputinţă; într-adevăr, nici cele neasemenea nu pot fi asemenea şi nici cele asemenea neasemenea. Oare nu aceasta ai vrut să spui?

Chiar aceasta, ar fi răspuns Zenon.

Prin urmare, dacă cele ce sunt neasemenea nu pot fi asemenea, iar cele asemenea nu pot fi neasemenea, nu va fi cu neputinţă ca pluralitatea însăşi să fie şi ea? Într-adevăr, dacă

---

[1] Este important de urmărit dezbaterea acestei probleme întrucât ea va fi tema fundamentală a neoplatonicilor. Proclos, în *Theologia Platonica,* va transforma ipotezele de lucru ale dialogului *Parmenide* în desfăşurarea unor procesiuni divine.

[2] Fragmentele au fost selectate din Platon, *Opere,* VI, Editura Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1989. Traducerea dialogului Parmenide aparţine lui Sorin Vieru. Mulţumesc pe această cale studentei Patricia Voinescu pentru preţioasa sa contribuţie la culegerea şi selecţia fragmentelor.

pluralitatea ar fi să fie, ea ar primi însuşiri imposibile. Oare aceasta vor să arate argumentele tale, adică nu altceva decât să impună pe cale polemică - împotriva tuturor afirmaţiilor făcute, că pluralitatea nu este? Şi, după socotinţa ta, dovadă îţi dă oricare dintre argumente luat în parte, drept care crezi a fi adus tot atâtea dovezi câte argumente ai aşternut în scris, în sensul că pluralitatea nu este? Aceasta să fie oare ceea ce ai vrut să spui ori nu ţi-am prins eu bine gândul?

Dimpotrivă - ar fi răspuns Zenon - ai înţeles întocmai ceea ce urmăreşte întreaga scriere de faţă. (...) Scrierea de faţă îi combate, aşadar, pe cei ce pun în joc pluralitatea, răspunzându-le cu aceeaşi monedă, ba chiar cu dobândă, vrând să arate că propria lor ipoteză - cea a existenţei pluralităţii, dă loc la încă şi mai ridicole consecinţe decât ipoteza existenţei Unului (ἕν = Unu), atunci când amândouă ipotezele sunt cercetate în măsura cuvenită. Rod al râvnei mele polemice este, aşadar, scrierea mea şi am alcătuit-o în tinereţe, dar cineva mi-a copiat-o hoţeşte, încât nici nu mi-a mai fost dat a hotărî dacă trebuie scoasă la lumină ori nu. Prin urmare, Socrate, te înşeli închipuindu-ţi că am scris-o nu din tinerească râvnă polemică, ci cu strădania ambiţioasă a omului mai vârstnic; altminteri, cum ţi-am şi spus-o, nu ai cântărit-o rău.»

Deci aceasta ar fi susţinut personajul Zenon în textul său de tinereţe, că pluralitatea în sine nu există, în autentic stil parmenidian, deoarece, dacă se admite realitatea pluralităţilor, acestea ar trebui să primească însuşiri contradictorii („asemenea-neasemenea" etc).

Considerând însă că incompatibilitatea, socotită de Zenon, între Unu şi pluralitate, este problematică, Socrate introduce în discuţie teoria Ideilor, conform căreia ar părea necesar ca pluralitatea să aibă vreun fel de realitate, din moment ce există lucruri plurale care n-ar putea fi astfel – plurale – decât participând la o *Idee de pluralitate*.

Socrate-personajul desparte astfel *inteligibilul* de *sensibil*, în felul în care procedase însuşi Platon-autorul. Distincţia nu poate duce decât la teoria participării. Asistăm astfel la un episod în care Platon pare a-şi reconstitui propriul demers ideatic.

[129a-d] «Spune-mi, însă: tu însuţi nu crezi şi nu eşti de părere că există o anume formă în sine a asemănării, după cum mai este şi o alta, opusă celei dintâi, Neasemănătorul însuşi - la acestea două luând, deopotrivă, parte eu, tu şi toate celelalte lucruri pe care cu îndreptăţire le numim plurale? Şi nu crezi că părtaşii la asemănare ajung asemenea prin aceea că participă şi într-atâta cât participă, tot aşa cum părtaşii la neasemănare ajung neasemenea, pe când cei ce

iau parte la amândouă, ajung şi una şi alta? (...) Dacă s-ar susţine că cele în sine asemenea sunt neasemenea, atunci afirmaţia aceasta ar fi, cred eu, cu adevărat surprinzătoare; dacă, în schimb, vom spune că participantele la acestea două le şi primesc pe amândouă, află, Zenon, că mie lucrul nu mi se pare deloc fără noimă, după cum nu fără noimă mi se pare şi afirmaţia că toate lucrurile sunt una prin participare la Unul şi că tot aceleaşi lucruri sunt plurale prin participare la pluralitate. (...) Spunându-se, deci, când vrem a pune în joc pluralitatea, că partea mea dreaptă e alta decât partea mea stângă, partea din faţă e alta decât partea din spate şi tot aşa, când vine vorba despre părţile mele de sus şi de jos, atunci am, într-adevăr, temei de a crede că sunt părtaş la multitudine, iar când vrem a-l pune în joc pe Unu, spunându-se tot aşa, că dintre noi, la număr şapte, eu sunt un ins şi iau, deci, parte la Unu (μετέχων καὶ τοῦ ἑνός).»

Raportul Unu-Multiplu nu este deci problematic din perspectiva teoriei Ideilor: în măsura în care lucrurile sunt plurale, trebuie să existe o Idee de Pluralitate la care ele să participe. Pe de altă parte, Unic fiind fiecare lucru, în felul lui, trebuie să participe la o Idee de Unu. Altfel spus, lumea sensibilă nu poate subzista prin sine în nici un fel: orice *determinare* a lucrurilor sensibile are un temei în lumea inteligibilă.

Problema apare însă atunci când ne referim la lumea inteligibilă însăşi. În acest moment personajul Socrate ia discuţia pe cont propriu, ne mai lăsând loc lucrării şi spuselor lui Zenon decât ca pretext. Socrate se desparte deci de textul zenonian – şi, cu aceasta, de filosofia eleată – începând a conduce discuţia, în stilul său caracteristic, familiar din primele dialoguri platoniciene, către o problemă legată de lumea Prototipurilor.

[129d-130a] «Dacă, însă, privitor la acelea despre care a fost vorba adineaori, insul va pune mai întâi ca distincte între ele *formele luate în sine* (καθ' αὑτὰ τὰ εἴδη), formele însele, spre pildă asemănarea şi neasemănarea, pluralitatea şi Unul, starea şi mişcarea ori toate celelalte de acest fel, iar apoi va declara că ele însele, în sine luate, au putinţa să se amestece şi separe, atunci află, Zenon, că eu unul m-aş mira foarte. (...); şi totuşi, cum spuneam, mult mai mult aş fi surprins dacă cineva ar fi în măsură să găsească această aporie întreţesută peste tot în adâncul formelor înseşi şi, aşa cum am urmărit-o în rândul celor deschise văzului, ar putea s-o dezvăluie şi în sânul celor concepute de cuget.»

Cu aceasta culminează ştiinţa tânărului personaj Socrate. Acum intervin dificultăţi peste care nu mai poate trece. El se opreşte întrucât – o va spune el însuşi – i se face teamă. Intervine în discuţie personajul Parmenide – un bătrân,

deci un înţelept – care-i va accentua nesiguranţa şi-l va face să conştientizeze lipsa de tărie a teoriei sale incomplet cugetate.

[130b-e] «Parmenide luă cuvântul: „Socrate, vrednic de toată lauda eşti pentru râvna pe care o pui în dezbaterea argumentelor. (...) Şi oare consideri că există cu adevărat asemănarea în sine separată de asemănarea aceea pe care o avem în noi, şi la fel Unul, pluralitatea şi celelalte toate, în privinţa cărora l-ai auzit adineaori pe Zenon?"

Eu unul aşa socot - ar fi răspuns Socrate.

Dar în ce priveşte forme cum ar fi: aceea a *dreptăţii în sine*, aceea a *frumosului*, cea a *binelui* ori altele de acelaşi fel? - ar fi întrebat Parmenide.

Tot aşa - răspunse dânsul.

Dar *forma omului*, în separaţie de noi şi de toţi cei la fel cu noi, forma însăşi a *insului*, ori aceea a *focului*, ori aceea a *apei*?

Ca să fiu drept, Parmenide, răspunse dânsul, în privinţa acestora am ajuns adesea la aporie, întrebându-mă dacă se cuvine a mă rosti asupră-le în acelaşi fel ca despre cele dintâi, ori într-altfel.

Nu cumva şi în privinţa anumitor lucruri ce ar părea să fie de tot râsul, bunăoară, firul de păr, noroiul şi gunoiul sau şi altele cât se poate de nedemne şi netrebnice, ajungi tot la aporie, întrebându-te dacă trebuie sau nu să afirmi existenţa unei forme separate, diferită şi ea de lucrurile ce ne stau la îndemână?

Câtuşi de puţin - ar fi spus Socrate - întrucât tot ce vedem cu ochii noştri fiinţează; a crede, însă, că fiinţează şi o anume formă a acestora ar fi, pe semne, o credinţă prea de tot lipsită de noimă. Uneori, ce-i drept, m-a tulburat întrebarea dacă nu trebuie spus unul şi acelaşi lucru despre toate; dar apoi, odată ajuns în locul acela, fac repede cale întoarsă, temându-mă ca nu cumva să alunec şi să mă pierd într-o prăpastie de vorbe goale; aşa că, reîntors la punctul de unde am pornit, mă preocupă cercetarea lucrurilor despre care adineaori spuneam că se bucură de forme.

Aceasta, Socrate, fiindcă eşti încă tânăr, ar fi spus Parmenide, şi până acum n-ai căzut de tot sub puterea filosofiei, care filosofie, după socotinţa mea, odată şi odată va pune stăpânire pe tine, făcându-te să nu mai priveşti ca nevrednice nimic din acestea toate; deocamdată, însă, vârsta spunându-şi cuvântul, mai iei în seamă părerea oamenilor.»

Începând de aici Socrate devine cel interogat. Parmenide l-a determinat să-şi recunoască limitele. În primul rând, separaţia sensibil-inteligibil nu îi este destul de clară: toate lucrurile sensibile au forme corespondente în inteligibil,

chiar şi apa, focul, noroiul şi firul de păr? Lui Socrate i se pare ridicol, e pudic şi juvenil, „ia în seamă părerea oamenilor" (a „celor cu două capete", cum spusese şi Parmenide însuşi cel real). Această nesiguranţă ar putea atrage după sine necesitatea introducerii a încă unei separaţii, în sânul sensibilului, între lucruri demne şi lucruri nedemne de a avea o formă. Socrate nu-şi asumase această consecinţă.

În al doilea rând, îi este teamă de gravitatea problemei, separând emoţional chestiunile care merită discutate de cele care trebuie lăsate deoparte.

În al treilea rând – aceasta fiind poate vina cea mai gravă, *face cale întoarsă,* după cum spune el însuşi, dovedind nu numai că „n-a căzut de tot sub puterea filosofiei" dar că nici măcar *nu e încă pregătit,* lipsindu-i o anumită virtute.

Iată deci un Socrate neiniţiat căruia îi lipsesc cel puţin trei caracteristici esenţiale fără de care nu poate intra în Regatul filosofiei: curajul de a cugeta asupra propriilor convingeri până la ultimele lor consecinţe, stăpânirea emoţiilor, fermitatea de caracter. Există o anume propedeutică, pe care Socrate încă n-a parcurs-o. De prima vină – aceea de a nu-şi fi dus până la capăt firul gândirii – îl va ajuta Parmenide să se ispăşească, în ultima parte a dialogului (exerciţiul henologic, 137c-166c), acolo unde se va vedea care sunt consecinţele finale ale afirmării Unului şi Multiplului, punând la lucru toate ipotezele posibile: ce se întâmplă dacă Unul este sau dacă el nu este, respectiv dacă Multiplul este ori nu este.

Până acolo însă, Socrate mai are de parcurs încă un drum. El afirmase existenţa Unului şi Pluralului pornind de la două premise fundamentale: (a) separaţia *sensibilului* de *inteligibil,* adică a lumii lucrurilor materiale de lumea Ideilor, respectiv (b) negarea autosubzistenţei lumii sensibile. Apărea necesitatea justificării, legitimării lumii lucrurilor sensibile, prin intermediul *teoriei participaţiei.* Aceasta fusese premisa lui Socrate, ipoteza sa fundamentală, pe care Parmenide îşi propune să i-o clatine. Evident, este vorba de un demers al lui Platon însuşi, o autocritică pe care autorul dialogului o întreprinde folosindu-se de personajele sale.

Iată, schematic, structura „înzestrării" teoretice a personajului Socrate şi, prin el, a teoriei pe care Platon însuşi şi-o asumă:

Premise: 1. Sensibilul este separat de inteligibil
2. Sensibilul nu subzistă prin sine.
3. Inteligibilul este temei

Concluzie: Sensibilul este real prin *participare* la inteligibil **(teoria participaţiei)**

Teoria participaţiei devine condiţia de posibilitate a afirmării Unului şi Multiplului ca Forme. Se poate postula acum că Unul şi Pluralul există, alături de alte Forme. Parmenide extinde însă problema asupra participării Formelor între ele şi, în plus, „încearcă" maturitatea lui Socrate punând problema (falsă) a eterogenităţii lucrurilor sensibile:

Există Unul.
Există Pluralul (şi celelalte Forme).

Problemă: **Participă Formele între ele?**

Falsă problemă[1]: **Toate lucrurile au o Formă corespondentă?**

Încercând să rezolve dificultăţile impresionante care decurg de aici, personajele se angajează în cea de a doua parte a dezbaterii care constituie o amplă critică la adresa teoriei platonice a participaţiei precum şi a separaţiei Formelor.

2. Critica teoriei participaţiei.

Prima întrebare pe care o adresează Parmenide vizează participarea lucrurilor la Forme: un lucru participă la Forma întreagă sau numai la o parte a ei? Socrate răspunde întâi că la Forma întreagă, folosindu-se de analogia luminii care se aşterne peste lucruri fără să se dividă[2].

[131a-e] «Aşadar, cel ce ia parte, oricare ar fi el, se **împărtăşeşte** fie de la întregul formei, fie de la o parte a ei, nu-i aşa? Ori s-ar mai putea ivi şi alt gen de **participaţie** în afară de acestea două?

Οὐκοῦν ἤτοι ὅλου τοῦ εἴδους ἢ μέρους ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον μεταλαμβάνει; ἢ ἄλλη τις ἂν μετάληψις χωρὶς τούτων γένοιτο;

Care altul ar mai putea fi? - spuse dânsul.

Consideri, aşadar, că forma în întregime fiinţează în fiecare din numeroasele lucruri, ea însăşi fiind una? sau cum altfel?

Dar, Parmenide, ar fi răspuns Socrate, de ce n-ar putea fi ea cu adevărat una?

În acest caz, una şi aceeaşi fiind într-o pluralitate de lucruri separate, va fi, totodată, prezentă în întregime [în fiecare], iar astfel ea însăşi va fi în separare de ea însăşi.

---

[1] Desigur, este posibilă interpretarea conform căreia „falsa" problemă ar viza de fapt existenţa unor forme pentru *urât, rău, fals*, Platon fiind de fapt interesat de Formele morale şi matematice, ca şi de cele mai generale, cum înclină să creadă Guthrie (*A History of Greek Philosophy, vol. V: The Later Plato and the Academy*, Cambridge University Press, 1978, p. 39), sau, cum propunea I. M. Crombie (*An Examination of Plato's Doctrines*, London, 1962-63, *apud* W. K. C. Guthrie, *Op. Cit.*, p. 39, n. 1, care critică această poziţie), pentru „obiecte indeterminate" sau „materia lăsată în voia ei proprie". În interpretarea noastră propedeutică însă, problema rămâne una falsă, o simplă „capcană" întinsă de Parmenide, idee confirmată chiar de reproşul pe care acesta i-l face lui Socrate cum că ar privi, în mod nefilosofic, ca „nevrednice" anumite lucruri.

[2] Este foarte important de urmărit această analogie a luminii în filosofia platonică. Ea mai apărea în mitul peşterii dar şi în multe alte locuri. Şcolile neoplatonice şi apoi gânditorii influenţaţi de ele vor folosi cu predilecţie această analogie: Plotin şi Augustin o vor utiliza pentru a arăta că răul nu are fiinţă.

N-ar fi aşa - ar fi spus - măcar atunci când s-ar asemui zilei care, una şi aceeaşi fiind, se află dintr-o dată în mai multe locuri, fără a fi ea însăşi în separare de sine. La fel, prin urmare, fiecare formă ar fi una în toate, rămânând, totodată, aceeaşi.

Cum văd, Socrate, ar fi spus Parmenide, preferi să faci dintr-un unu o prezenţă pururi aceeaşi în mai multe locuri, aşa cum, aruncând un văl peste mai mulţi inşi, ai spune că peste mai mulţi este [un unu] unitar în întregul său; ori, nu socoţi că afirmi un lucru de acest fel?

Se prea poate, ar fi spus celălalt.

Să fie, deci, deasupra fiecăruia vălul în întregul său, ori dimpotrivă, numai o parte a acestuia, câte una peste câte unul?»

În acest moment Parmenide modifică sensul analogiei luminii pe care o folosise Socrate, apelând la metafora *vălului* şi transformând astfel participarea în *acoperire*, ocultare. Vălul nu se distribuie nedivizat, precum lumina, astfel că Socrate este nevoit să răspundă:

«*O parte*.

Aşadar, Socrate, ar fi spus, alcătuite din şi separabile în părţi ar fi şi formele însele, iar lucrurile ce au parte dimpreună de ele ar participa la câte o parte şi ca atare nu fiecare am avea întregul, ci pentru fiecare ar exista o parte.

Aşa s-ar părea, cel puţin.

Într-adevăr, ar fi spus, priveşte: dacă însăşi mărimea în sine ai separa-o în părţi, iar fiecare din multele lucruri mari va fi mare printr-o parte a mărimii mai mică decât însăşi mărimea, oare aceasta nu ne-ar apare de-a dreptul absurd?

De bună seamă, ar fi spus el.

Mai departe: dacă ar fi ca vreun lucru să ia câte o mică parte a egalului, va mai putea el, prin chiar partea care-i revine, o parte mai mică decât egalul în sine, să fie egal cu un oarecare alt lucru?

Cu neputinţă.

Iar dacă ar fi ca unuia dintre noi să-i revină o parte a micului, atunci micul va fi mai mare decât chiar această parte a lui însuşi. Iar astfel, însuşi Micul, el ca atare, va fi mai mare; totodată, cel căruia i s-ar adăuga ceea ce s-a scos [din Mic], tocmai acesta va fi mai mic, iar nu mai mare decât înainte.

Dar ar fi cu neputinţă să se întâmple astfel, spuse dânsul.

Atunci în ce fel, Socrate, ar fi întrebat, vor participa la forme după a ta părere celelalte lucruri, odată ce nici pe baza părţilor, nici pe baza întregurilor, nu sunt susceptibile să participe.

Pe Zeus - spuse el - nu mi se pare deloc uşor să hotărăsc în vreun fel chestiunea aceasta.»

Aşadar, dacă Formele se distribuie divizat se ajunge la aporii evidente: contradicţii interne ale Formelor şi deci autonegarea lor. Cea de a doua obiecţie priveşte din nou participarea lucrurilor la întregul Formei, de această dată punându-se în joc o problemă gnoseologică: conştientizarea existenţei Formelor prin „cuprindere cu mintea" a lucrurilor asemenea. Lucrurile mari dau naştere la o noţiune de Mare, aceasta la rândul ei dublând Ideea de Mare în sine, toate acestea trei fiind „mari" în virtutea unei alte noţiuni de „mărime" etc, ajungându-se la o „inflaţie a formelor"[1].

[132a-b] «Dar dacă, luând acum însuşi Marele, Marele în sine, precum şi lucrurile mari, lucrurile celelalte, dacă, deci, tot astfel le-ai privi cuprinzându-le pe toate cu mintea, oare nu va ieşi în evidenţă şi de această dată un anume unu, un Mare, prin care şi datorită căruia acestea toate trebuie să apară în chip necesar drept mari?

Aşa s-ar spune.

O altă formă a mărimii va ieşi în evidenţă, aşadar, formă care a prins fiinţă alături de însăşi Mărimea în sine şi de cele ce iau parte la aceasta; şi peste toate acestea, iarăşi o alta, datorită căreia acestea toate vor fi mari; şi de acum înainte, niciuna dintre forme nu-ţi va mai apărea drept una, ci ca infinită în multitudine.

Dar, Parmenide, ar fi spus Socrate, nu cumva fiecare dintre formele acestea este gând, aşa încât nici nu poate prinde fiinţă altundeva decât *înăuntrul cugetelor*? Iar astfel, fiecare dintre forme ar fi una şi nu ar mai avea să treacă prin cele amintite adineaori.»

Socrate a intuit gravitatea celei de a treia probleme ridicate de Parmenide: statutul noţiunilor sau, altfel spus, al genurilor şi speciilor (al *formelor gândite*). Este ceea ce avea să devină mai târziu „problema universaliilor". În încercarea sa de a răspunde, Socrate optează pentru statutul de *concepte* al formelor mentale intermediare propuse de Parmenide. Cu alte cuvinte, Socrate este de părere că aceste forme mentale nu sunt diferite ci una şi aceeaşi, neavând realitate exterioară.

Parmenide este însă eleat şi nu acceptă decât identitatea gândire-fiinţă:

[132b-d] «Cum aşa? ar fi spus celălalt. Dintre gânduri, fiecare este unul, fiind totuşi gând despre niciunul?

Dar aceasta este cu neputinţă, ar fi răspuns Socrate.

Ci gândul unui ce anume?

Da.

Gând al unui ce care este sau al unuia care nu este?

Al unuia care este.

---

[1] Aceasta este prima formulare platonică – în termeni mentali – a ceea ce avea să devină la Aristotel „argumentul celui de-al treilea om".

Oare nu al unui anume unu pe care gândul în cauză îl gândeşte ca fiind de faţă în toate, îl gândeşte ca pe o anumită idee ce este una?

Ba da.

Dar, atunci, nu va fi formă acesta, cel gândit ca fiind unul şi care stă pururea identic deasupra tuturor?

Necesar se vădeşte şi aceasta.

Cum rămâne atunci? ar fi spus Parmenide; întrucât afirmi că orice alt lucru participă la forme, nu este necesar ca fiecare lucru să fie din gânduri alcătuit şi ca totul să gândească? Sau, după a ta părere, toate ar fi lipsite de gândire, gânduri existând totuşi?

Dar nici aceasta – ar fi spus celălalt – nu are vreun temei; iată însă, Parmenide, în ce lumină îmi apar în cele din urmă lucrurile. Formele acestea subzistă în sânul firii, în calitate de prototipuri. Pe când lucrurile celelalte vin să li se asemene, luând chipul şi înfăţişarea lor, iar această participare a altor lucruri la forme nu este nimic altceva decât faptul de a lua asemuire de la ele.»

Pentru a evita dificultatea coborârii formelor în sensibil, Socrate readuce problema în starea iniţială: Formele se află „în sânul firii", ca prototipuri. Parmenide reia obiecţia „inflaţiei formelor", de astă dată într-un nou context, unul ontologic.

[132e-133a] «Dar nu este întru totul necesar ca asemănătorul, laolaltă cu cel asemenea lui, să participe la una şi aceeaşi formă?

Este necesar.

Dar cel la care participă cele asemenea şi care le face asemenea, oare nu tocmai acela va fi forma însăşi?

Aşa e, desigur.

Prin urmare, nimic nu poate fi asemănător cu forma, după cum nici forma nu poate fi asemenea cu altceva; în caz contrar, pe lângă forma aceea ni se va ivi mereu o altă formă, iar dacă aceea din urmă ar fi asemenea cu ceva, atunci se va ivi iarăşi alta, astfel încât o pururi nouă formă nu va conteni să se ivească odată ce forma ajunge să fie asemenea cu propriul ei părtaş.

Nimic mai adevărat.»

Urmează un nou atac al lui Parmenide: negarea explicită a teoriei participării formulată prin asemănare: lucrurile nu prin asemănare participă la forme, ci în alt fel.

[133a] «Urmează, atunci, că nu pe bază de **asemănare** iau parte celelalte lucruri la **forme**, ci printr-un oarecare alt mod de **participaţie**, pe care urmează să-l căutăm.

Οὐκ ἄρα ὁμοιότητι τἆλλα τῶν εἰδῶν μεταλαμβάνει, ἀλλά τι ἄλλο δεῖ ζητεῖν ᾧ μεταλαμβάνει.

S-ar părea.

Vezi, deci, Socrate, a spus dânsul, la ce drum fără ieşire, la ce aporie ajunge acela care statorniceşte forme cu titlul de realităţi luate în sine?

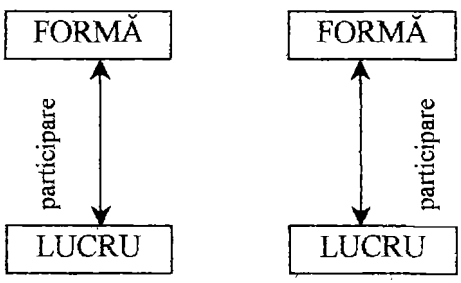
Îmi dau bine seama.»

Obiecţia care urmează acum este extrem de importantă întrucât, înlăturând participarea prin asemănare vizează de fapt negarea totală a separării sensibilului de inteligibil, cu consecinţa fundamentală că temeiul lucrurilor sensibile nu este separat ci *în lucruri*. Este ideea care va reveni, în cadrul exerciţiului henologic, în ipoteza a doua[1].

Mai întâi apare o obiecţie legată de temeiul Formelor însele: este imposibil ca Formele să-şi aibă fiinţarea prin participare la lucrurile sensibile, deci ele participă între ele. Pe de altă parte, există între lucrurile sensibile raporturi reciproce, „participări" care, dacă sensibilul este *separat* de inteligibil, nu pot fi cunoscute prin raportarea la Forme. Vor exista deci două ştiinţe: cea a raportului dintre forme şi cea a raportului dintre lucruri. Astfel, fie acceptăm separarea sensibilului de inteligibil împreună cu incompatibilitatea lor şi deci incognoscibilitatea Formelor, fie negăm această separare.

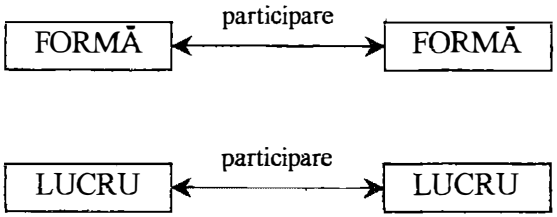
Ceea ce întreprinde Parmenide prin accentuarea sensului separării este deturnarea participării de la o relaţie de tip vertical, între lucruri şi Forme, la o dublă relaţie de tip orizontal: între Forme, pe de o parte, respectiv între lucrurile sensibile, pe de altă parte: două lumi separate, fără legătură între ele.

Iată perspectiva teoriei participării aşa cum o formulase Socrate:



[1] Fără a încerca o demonstraţie – dificilă – putem observa totuşi în acest punct (ca şi în ipoteza a doua din dezbaterea despre Unu) o anticipare a modelului ontologic aristotelic.

Şi iată acum ce propune Parmenide în fragmentul următor:



[133b-134c] «Mai sunt multe aporii, ar fi spus dânsul, dar cea mai împovărătoare este următoarea: dacă, privitor la formele acelea, acelea care sunt aşa cum afirmam înainte că trebuie să fie, cineva ar pretinde că ele nici nu pot fi cunoscute, susţinătorului în cauză nu i-am putea dovedi că se înşeală, afară doar dacă el nu este un ins trecut cu bine prin multe încercări şi nu lipsit de însuşiri alese, un ins, adică, dispus să-l urmărească pe cel ce desfăşoară o argumentaţie care porneşte de departe şi este bogată în consecinţe; fiindcă, altminteri, câştig de cauză ar căpăta tocmai cel ce osândeşte formele la a nu putea fi cunoscute.

Cum aşa, Parmenide? ar fi spus Socrate.

Întrucât, Socrate, îmi închipui că şi tu, ca oricare alt om care ar pune ca având existenţă o anumită **esenţă în sine** pentru fiecare lucru în parte, vei fi admiţând mai întâi că nici una dintre aceste esenţe nu există în noi înşine.

Ὅτι, ὦ Σώκρατες, οἶμαι ἂν καὶ σὲ καὶ ἄλλον, ὅστις αὐτήν τινα καθ' αὑτὴν ἑκάστου οὐσίαν τίθεται εἶναι, ὁμολογῆσαι ἂν πρῶτον μὲν μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν.

Într-adevăr, fiindcă altminteri, cum ar mai putea să fie la ea în sine? – ar fi spus Socrate.

Prea bine - şi-ar fi urmat celălalt vorba. Dar atunci, ideile, care sunt ceea ce sunt prin raportare una faţă de alta, ele de asemenea îşi au fiinţarea într-o raportare a lor, ele între ele, iar nu în raportarea la acele lucruri de la noi care sunt plăsmuiri asemănătoare sau oricum altfel le priveşte cineva; tocmai ca participând la aceste idei, noi înşine primim denumirile corespunzătoare; iar în ceea ce priveşte lucrurile de la noi, omonime cu acelea, ele există tot prin raportarea lor între ele, nu prin raportarea la forme şi se numesc aşa cum se numesc prin ele însele, nu datorită acelor forme.

Ce ai în vedere? - ar fi spus Socrate.

Spre pildă, ar fi spus Parmenide, dacă unul dintre noi aparține unui stăpân, adică este sclav, de bună seamă că nu Sclav al Stăpânului în sine, al Stăpânului ca atare, este el, tot aşa cum, nici stăpân fiind, nu este stăpânul Sclavului în sine, al Sclavului ca atare, ci dimpotrivă, el fiind om, acestea două țin de om; faptul de a fi stăpân este, ca atare, ceva în raport cu faptul de a fi sclav ca atare şi tot astfel, Sclavia – ea însăşi ca atare – este Sclavie față de Stăpânire. Însă lucrurile de la noi nu au putere asupra acelora, cum nici acelea nu au asupra alor noastre, ci, aşa cum spun, unele ființează pentru ele însele şi prin raportare între ele, pe când altele, adică lucrurile din preajma noastră, se leagă tot aşa, ele între ele. Înțelegi ce vreau să spun?

Înțeleg, de bună seamă, ar fi spus Socrate.

Aşadar, şi Ştiința, ar fi spus, Ştiința în sine, ea însăşi ca atare, ar fi ştiință a Adevărului însuşi, a aceluia ca atare.

Fără doar şi poate.

La rândul ei, fiecare dintre ştiințele în sine, ştiințele ființând ca atare, ar fi o ştiință a câte uneia dintre realitățile existente, realitățile ființând ca atare. Ori nu-i aşa?

Ba aşa.

Dar oare, ştiința de la noi nu ar fi aceea a adevărului de la noi şi tot astfel, n-ar urma că fiecare ştiință de la noi ar fi a câte unei realități din preajma noastră?

Neapărat.

Pe de altă parte, însă, formele în sine, cum recunoşti tu însuți, nu se află în posesia noastră şi nu au cum să fie în preajma noastră.

Într-adevăr, nu.

Dar genurile în sine, genurile ființând ca atare, nu ar fi cunoscute fiecare în parte din însăşi forma în sine, forma aceea a ştiinței?

Desigur.

Formă, însă, pe care noi înşine nu o avem în dobândire.

Nu, ce-i drept.

Urmează că, dintre forme, niciuna nu e cunoscută de noi ca unii ce nu luăm parte la ştiința în sine.

Nu e cunoscută cum s-ar părea.

Urmează că ne sunt de neaflat atât Frumosul în sine, el însuşi ca atare, cât şi Binele şi toate câte le înțelegem drept idei ce subzistă prin ele însele.

Se prea poate.»

În finalul acestei părți, Parmenide indică încă o consecință a separării sensibilului de inteligibil: nici Zeii, locuitori ai lumii Formelor, nu ar putea cunoaște lumea sensibilă, întrucât între cele două nu există nici o legătură. Este o întărire a imposibilității noastre de a cunoaște Formele, deci a impasului gnoseologic. Lucrurile fiind autonome, cunoașterea rațională a unor idei statornice este imposibilă.

[134d-135c] «La rândul lui, însă, fi-va în stare zeul să cunoască lucrurile noastre, când stăpânește știința în sine?

Și de ce n-ar fi în stare?

Întrucât – spuse Parmenide – noi am ajuns, Socrate, la încheierea că acele forme nu exercită asupra lucrurilor de la noi puterea lor inerentă, după cum nici lucrurile noastre n-au putere față de cele dintâi, ci, în amândouă rândurile, numai ele între ele de aceeași parte își exercită puterea.

La această încheiere am ajuns, într-adevăr!

Prin urmare, dacă această întru totul desăvârșită Stăpânire se află la zeu, cum se află și întru totul desăvârșita Știință, atunci nici stăpânirea acelor zei nu se va înstăpâni nicicând asupră-ne, după cum nici Știința [lor] nu le va da cunoaștere despre noi ori despre vreun alt lucru de la noi, ci dimpotrivă, așa cum noi înșine nu avem cârmuire asupra zeilor prin cârmuirea de la noi, tot astfel nu ne bucurăm de nimic din cunoașterea divinului prin mijlocirea cunoașterii noastre, iar zeii aceia, la rândul lor, pe același temei, nu ne sunt stăpâni și, așa zei cum sunt, nu au nici priceperea treburilor omenești.

Dar nu e din cale-afară de straniu argumentul de față - spuse dânsul - odată ce ajungem la a-l lipsi pe zeu de cunoaștere?

Și totuși, Socrate – rosti Parmenide – însemnele de mai sus și încă foarte multe altele pe lângă ele revin cu necesitate Formelor, odată ce există ideile acestea ale celor ce ființează și *dacă fiecare formă este separată ca un ce distinct*; așa se face că insul care aude despre ele cade în aporie și se aruncă în dispută, pretinzând că ele nu există sau, în cel mai bun caz, că ele trebuie să rămână necunoscute firii omenești; iar cel ce afirmă acestea nu pare să vorbească în gol, ci, cum spuneam adineauri, împărtășește o convingere pe care este neînchipuit de greu s-o zdruncini. Or, dacă o deosebită înzestrare vădește bărbatul în stare să ia aminte la ființarea unui gen pentru fiecare dintre lucruri și la ființarea unei esențe subzistente în sine, încă și mai demn de admirație va fi acela care, punând în joc tot discernământul necesar, ar descoperi cu propria sa minte toate acestea și ar fi în măsură să-l instruiască și pe altcineva în aceeași privință.

Mă alătur la părerea ta, Parmenide - rosti Socrate; spusele tale vin în întâmpinarea propriului meu gând.

Pe de altă parte, însă - grăi Parmenide - dacă cineva, Socrate, cântărind toate argumentele înfăţişate aici şi altele de acelaşi gen, va stărui în a nu admite existenţa unor forme ale lucrurilor ce fiinţează şi dacă nu va institui o formă a fiecărui unu în parte, el nu va mai avea încotro să-şi îndrepte gândirea, întrucât n-a lăsat loc pentru existenţa unei idei statornic aceeaşi în cazul fiecărui lucru din rândul celor în fiinţă, iar astfel îşi va vedea spulberată în întregime facultatea cercetării raţionale. În ceea ce te priveşte, îmi pare că ai întrevăzut limpede acest lucru.

Ai dreptate, ar fi spus celălalt.

Ce vei face atunci în privinţa filosofiei? Încotro te vei îndrepta, neavând cunoştinţă de acestea?

În clipa de faţă, cel puţin, nu-mi dau seama prea bine.»

Acesta este momentul unei „suspendări a judecăţii". Socrate este adus la tăcere, văzându-i-se că „graba" juvenilă cu care îşi însuşise teoria separaţiei formelor şi a participării îl împiedicase să anticipeze eventualele obiecţii.

Discursul personajului Parmenide a fost plin de capcane şi de răsturnări, făcând apel inclusiv la argumente sofistice, arătându-i lui Socrate că *nu este pregătit.* Îi lipseşte exerciţiul dialectic, acel curaj de a-şi fi dus teoria până la ultimele consecinţe. Acum Parmenide opreşte discuţia şi dă poveţe:

[135c-136a] «Motivul - ar fi spus - este că tu, Socrate, porneşti prea devreme la a defini lucrul frumos, cel drept şi cel bun, şi tot aşa fiecare formă, una câte una, înainte de a te fi pregătit cum trebuie. (...) Frumos, desigur şi de la zeu venit - te încredinţez - este avântul care te mână spre discutarea argumentelor; străduieşte-te, aşadar, şi fă exerciţii cât mai multe în ceea ce mulţimii nu i se pare de nici un folos, numind-o vorbărie goală, fă exerciţii cât mai eşti încă tânăr; fiindcă, altminteri, adevărul îţi va aluneca printre mâini.

Dar această pregătire prin exerciţii - ar fi întrebat el - în ce fel ar fi să fie, Parmenide?

În felul în care l-ai auzit pe Zenon, răspunse dânsul. Cu singura deosebire - şi m-am bucurat când am auzit chiar din gura ta vorbele acestea - că nu trebuie să îngădui gândului să rătăcească în câmpul celor deschise văzului, învârtindu-se în jurul lor, ci trebuie să-l îndrepţi către cele ce nu pot fi cuprinse decât prin cuget şi ar fi înţelese ca forme.

Fiindcă - spuse Socrate - îmi pare că astfel nu ar mai fi deloc anevoios să se afirme că lucrurile existente primesc a fi şi asemenea şi neasemenea şi câte altele.

Foarte frumos - spuse dânsul. Iată însă ce mai trebuie să faci, pe lângă cele sus-numite: să cercetezi toate câte urmează din ipoteză, nu numai în presupunerea că lucrul în cauză este, ci şi în presupunerea că însuşi acel lucru nu este; aceasta, dacă vrei să te exercitezi aşa cum se cuvine.»

Putem sintetiza aporiile la care a condus discuţia de până acum:

1. Extinderea „separaţiei" la orice sensibil („firul de păr");
2. Aporia participării lucrurilor la întregul formei sau la o parte a ei;
3. Aporia multiplicării Formelor („al treilea om"), ca gânduri sau ca Forme în sine;
4. Aporia participării ca asemănare;
5. Aporia Formelor ca noţiuni;
6. Aporia relaţiilor între elementele celor două lumi separate;
7. Neputinţa cunoaşterii ascendente;
8. Neputinţa cunoaşterii descendente (Zeii nu cunosc lucrurile sensibile).[1]

Ele vor putea fi urmărite şi în ultima parte a dialogului, în care vor reapărea din perspectiva raportului Unu-Multiplu.

3. Ipotezele de lucru ale dialogului şi semnificaţia lor.

Începând cu acest loc al dialogului, Parmenide iniţiază exerciţiul henologic, dialectica Unului. Mai întâi, de la 136a până la 137c, este prezentată schema generală a discuţiei: ce se întâmplă dacă pluralitatea este, apoi dacă pluralitatea nu este. O revenire la subiectul zenonian de la care se pornise, menită însă a realiza, acum, după „zguduirea" convingerilor lui Socrate, o „vindecare" a acestuia de tinereţe.

Subiectul este greu, Socrate nu are curajul să continue, îl invită pe Zenon, care la rândul lui revine asupra rugăminţii ca maestrul însuşi, Parmenide, să conducă discuţia. Acesta acceptă şi propune, la rândul lui, ca interlocutorul său

---

[1] Unele dintre ele vor reapărea în discuţie, cu diverse ocazii, în alte perioade ale istoriei filosofiei. Imposibilitatea principală a cunoaşterii descendente va fi discutată în perioada patristică, din perspectivă creştină, aporia formelor ca noţiuni va fi reluată de Scolastică în ceea ce se va numi „cearta universaliilor". Lucrul cel mai interesant este că aceste teze problematice din filosofia platonică (unele reluate şi de Aristotel) se vor regăsi în averoismul latin de secol XIII. Ele vor fi atât de influente încât Biserica Catolică va condamna, la 1270 şi apoi la 1277, câteva teze periculoase pentru credinţa catolică, teze printre care se regăsesc şi acestea: „(3) Că Dumnezeu nu cunoaşte altele din afara sa"; „(5) Că toate cele separate sunt coetern cu principiul divin".

să fie *cel mai tânăr* dintre participanţi: personajul numit Aristotel[1]. Acest Aristotel, un personaj obscur, pasiv şi cu o obtuzitate consecventă, face parte dintr-o strategie prin care Platon transferă responsabilitatea decriptării dialogului *către cititor*[2]. Parmenide nu mai are un interlocutor pe măsură, acest Aristotel fiind cel mai tânăr: „cel mai puţin ar încălci el lucrurile" şi, precizează chiar Parmenide, „răspunsul lui mi-ar da şi mie răgaz să-mi trag sufletul" (137b).

Alegoria tinereţii şi bătrâneţii îşi dovedeşte aici sensul profund mai mult decât oriunde: problema Unului şi a Multiplului este în fond problema temeiului şi a întemeiatului, a relaţiei dintre principiu şi lucruri, altfel spus, între etern şi efemer. Tinereţea şi bătrâneţea sunt fiecare în parte, concomitent, analogii ale temporalităţii şi atemporalităţii: principiul (Unul) este mereu „tânăr" faţă de Multiplu, care „îmbătrâneşte" datorită finitudinii sale, dar, pe de altă parte, Unul este „bătrân" faţă de Multiplu, care este ulterior „născut".

[136a-c] «Spre pildă - grăi dânsul - nu vrei să luăm chiar ipoteza pusă de Zenon? *Dacă pluralitatea este*, [să cercetăm] ce trebuie să decurgă atât pentru pluralitate însăşi, în raport cu sine şi în raport cu Unul, cât şi pentru Unu în raport cu sine şi în raport cu pluralitatea; şi la fel, *dacă pluralitatea nu este*, să cercetăm iarăşi ce va decurge pentru Unu şi pentru pluralitate, atât în raport cu sine, cât şi în raport cu celălalt; apoi, luând de rândul acesta ca ipoteză că *asemănarea* este sau că ea nu este, ce va rezulta în fiecare dintre cele două ipoteze, pentru înseşi cele presupuse, ca şi pentru celelalte, atât în raport cu sine cât şi în raport cu celălalt. La fel trebuie argumentat în privinţa *neasemănării*, a *mişcării* şi a *repausului*, a *naşterii* şi *pieirii*, precum şi a chiar *existenţei* şi *non-existenţei* ca atare; şi, într-un cuvânt, privitor la tot ce ai adopta prin ipoteză de fiecare dată ca fiind şi ca nefiind sau ca primind orice altă însuşire, trebuie să examinăm toate câte urmează atât pentru lucrul în cauză, cât şi pentru fiecare dintre celelalte, luând mai întâi pe câte unul, la alegere, apoi pe mai multe, cum şi pe toate; pe de altă parte, şi pe celelalte urmează, la rândul lor, să le examinezi în sine şi prin raport cu orice alt lucru pe care l-ai alege de fiecare dată, atât în presupunerea că este, cât şi în presupunerea că nu este - dacă îţi pasă şi voieşti să pătrunzi de la un cap la altul tot adevărul, exercitându-te în chip desăvârşit.

[137a-b] (...) sunt prins de o teamă mare la gândul că, aşa vârstnic cum sunt, voi avea a străbate un atât de întins noian de argumentaţii; şi totuşi, trebuie să vă fac pe plac întrucât, în fapt, cum

---

[1] Nu este vorba aici de filosoful Aristotel ci, aşa cum se spune la începutul dialogului, despre un om politic ce avea să devină ulterior unul din cei Treizeci de tirani.

[2] Mitchell Miller, « Unwritten Teachings in the Parmenides », *Review of Metaphysics*, 48 (March 1995), 591-633 (p. 592).

spune Zenon, suntem numai noi între noi. De unde vom începe deci şi ce să luăm ca ipoteză mai întâi? Dar n-aţi vrea, cumva - fiindcă jocul, se pare, începe să devină serios - să pornesc de la mine însumi şi de la propria mea ipoteză, făcând despre Unu însuşi atât presupunerea că el este cât şi aceea că Unu nu este şi cercetând ceea ce trebuie să urmeze?

De bună seamă, ar fi spus Zenon.

Cine îmi va da deci răspunsurile? ar fi zis Parmenide. Nu cumva cel mai tânăr dintre noi? Fiindcă cel mai puţin ar încălci el lucrurile şi în cea mai mare măsură ar răspunde ceea ce crede. Totodată, răspunsul lui mi-ar da şi mie răgaz să-mi trag sufletul.»

Înainte de a urmări dezbaterea propriu-zisă, este util să examinăm mai atent fragmentul anterior (136 a-c), unde este enunţat *planul* şi să observăm câteva *variabile* în jurul cărora discuţia se centrează. Variabilele principale sunt fiinţa şi nefiinţa: toate celelalte vor fi discutate din perspectiva lui „dacă este sau dacă nu este". Celelalte variabile sunt: pluralitatea (şi opusul ei, Unul), asemănarea (cu opusul ei, neasemănarea), mişcarea (repausul), naşterea (pieirea), existenţa (non-existenţa). Asemănarea va deveni de fapt *asemănare cu sine*, adică identitate, iar mişcarea şi naşterea, ca şi categorii (predicaţii) ale devenirii, pot fi reunite sub o singură variabilă, să o numim *predicabilitate*[1]. Avem astfel posibilitatea de a ordona aceste variabile în felul următor[2].

UNU	Fiinţă	Identitate	Predicabilitate
	Nefiinţă	Diferenţă	Non-predicabilitate
MULTILPU	Fiinţă	Identitate	Predicabilitate
	nefiinţă	Diferenţă	non-predicabilitate

Fiecare din aceste trei variabile vor fi afirmate, respectiv negate, despre Unu respectiv despre Multiplu. Vom avea astfel opt cazuri, opt ipoteze de lucru ale discuţiei. În primele patru, „Unul este" iar în următoarele „Unul nu este", deci Fiinţa trece de partea Multiplului. Celelalte variabile se ordonează în funcţie de acestea două, astfel încât vom citi în tabelul următor, de exemplu prima ipoteză, astfel: „Unul are fiinţă, este identic cu sine şi este predicabil".

---

[1] Discuţia fragmentului menţionat este deschisă activităţii de seminar. Ceea ce urmează aici este doar o *propunere*.

[2] Urmăm, pentru această ordonare, sugestiile lui Alexander Baumgarten, în studiul „Structura generativă a ipotezelor dialogului *Parmenide*", în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, seria Filosofie*, nr. 1/1997, pp. 29-42. În articolul menţionat se propun variabilele „Fiinţă, Identitate, Gândire". Noi vom opera aici cu variabila „predicabilitate", întrucât mişcarea şi naşterea, categoriile gândirii, sunt de fapt condiţionate de posibilitatea predicaţiei lor. Ţinând de *devenire*, sunt predicaţii, iar fiind de maximă generalitate, le putem numi categorii ale gândirii.

	UNUL	MULTIPLUL
1	*Fiinţă*, Identitate, Predicabilitate	
2	*Fiinţă*, Predicabilitate	Identitate
3	*Fiinţă*	Identitate, Predicabilitate
4	*Fiinţă*, Identitate	Predicabilitate
5	Identitate, Predicabilitate	*Fiinţă*
6	Predicabilitate	*Fiinţă*, Identitate
7	Identitate	*Fiinţă*, Predicabilitate
8		*Fiinţă*, Identitate, Predicabilitate

Prima ipoteză[1]: Unul are fiinţă, este identic şi este predicabil. Este ipoteza eleată, cu care începe Parmenide, după propria mărturisire. Unul este un temei identic cu sine iar filosoful presupune predicabilitatea sa, încercând să „spună" ceva despre el. Cum se va vedea, predicaţia este de fapt negativă, căci Unului nu i se pot atribui în acest caz nici un fel de categorii.

Dacă „Unul este Unu", atribuindu-i-se fiinţa, Multiplul nu are fiinţă (fiinţa Unului o exclude pe cea a Multiplului), ceea ce înseamnă că Unului i se pot atribui toate predicaţiile disponibile, deci este şi static şi mişcat (o aporie); non-pluralitate fiind, exclude orice corelat, deci posibilitatea diferenţei şi a identităţii cu ceva, deci comensurabilitatea, deci egalitatea şi inegalitatea, prin urmare devenirea, adică temporalitatea, în final prezentul, trecutul şi viitorul, ceea ce înseamnă că nu fiinţează în nici un fel. S-a ajuns la contradicţia datelor conţinute în ipoteză, ceea ce înseamnă că ipoteza era absurdă. O ontologie având ca punct de pornire o astfel de ipoteză este deci imposibilă.

[137c-142a][2] «Dacă **/Unul/ este unu**, atunci n-ar fi altceva, [n-ar fi] pluralitate; nu-i aşa? (..) Prin urmare, **nici *parte* a lui însuşi, nici *întreg* el însuşi n-are cum fi**.

– Şi de ce? (...)

– Oare nu *acela* tocmai căruia *nu-i lipseşte nici una dintre părţi* este *întreg*? (...) În două privinţe, prin urmare, Unu va fi alcătuit din părţi: atât ca fiind *întreg*, cât şi ca *având părţi*. (...) În două privinţe, prin urmare, Unu ar fi astfel pluralitate, iar nu unu. (...) În fapt, totuşi, nu o pluralitate, ci unu se impune să fie el însuşi. (...) Aşadar, nici întreg nu va fi [şi] nici părţi nu va avea, în cazul când Unul va fi unu.

– Fără discuţie.

– Dacă însă nu are defel părţi, n-ar putea avea nici început, nici sfârşit, nici mijloc; într-adevăr, acelea ar fi din capul locului părţi ale sale. (...) Dar sfârşit şi început sunt margine pentru lucru, oricare

[1] Vom analiza aici numai primele două ipoteze, celelalte urmând a fi doar descrise în mod sintetic.

[2] Încercând păstrarea coerenţei lanţului argumentativ, am prescurtat acest fragment prin eliminarea unor pasaje şi mai ales, unde a fost posibil, a replicilor de aprobare, interogaţie etc.

ar fi acesta. (...) Urmează că Unul este *nemărginit*, odată ce n-are nici început, nici sfârşit. (...) Aşadar, *nici contur nu are*; într-adevăr, **nu e participant *nici la circular, nici la rectiliniu***.

– Cum se poate?

– Circular, fireşte, este tocmai lucrul ale cărui *extremităţi* sunt pretutindeni egal depărtate de centru. (...) Iar în linie dreaptă este lucrul al cărui *mijloc* s-ar interpune între *extremităţile* sale, *două* la număr. (...) Prin urmare, Unul ar fi să aibă părţi şi să fie pluralitate, în cazul când participă fie la figura dreaptă, fie la aceea în cerc. (...) *Întrucât însă nicicum n-ar părţi, nu este nici drept nici în cerc.*

– Exact.

– Dar, fiind el astfel, **nu ar fi nicăieri**; în adevăr, nu ar fi *nici într-un altul, nici în sine însuşi*. (...) Aflându-se *într-un altul*, ar fi cuprins într-un anume fel de jur împrejur de către acela înăuntrul căruia s-ar afla şi ar avea atingere în mai multe locuri cu feluri [locuri] ale aceluia; pe câtă vreme fiind şi Unu, lipsit de părţi şi nerevenindu-i o natură circulară, ar fi cu neputinţă să atingă în mai multe locuri cercul. (...) Pe de altă parte, însă, *el însuşi* tot *ar mai cuprinde* ceva, şi nu pe un altul decât *pe sine*, odată ce ar fi în el însuşi; întrucât nu e cu putinţă ca un lucru să fie înăuntrul a ceea ce nu-l cuprinde. (...) Ca atare, Unul nu va mai fi unu, ci va fi doi. (...) Urmează că Unul nu e de găsit în vreun loc, nici în sine însuşi, nici într-un altul. (...)

Aşa stând lucrurile, vezi dacă este cu putinţă să fie stătător sau mişcător.

– Şi de ce n-ar fi cu putinţă?

– Întrucât, dacă s-ar mişca, fie că s-ar *purta din loc în loc*, fie că ar suferi *prefacere*; acestea, în adevăr, sunt singurele feluri de mişcări. (...)

Dar, dacă Unu suferă prefacere în raport cu sine, este imposibil să rămână unu. (...) Urmează, aşadar, că *nu se mişcă prin prefacere în altceva*. (...)

Dar oare nu se va fi mişcând prin *schimbare a locului*? (...) Ei bine, dacă Unul se mută [din loc în loc], el sau se va roti *circular*, împrejur de sine sau se va *strămuta dintr-un loc în altul*. (...) Dacă, aşadar, se roteşte în cerc, e necesar să se mişte în jurul unui *centru*, după cum e necesar să aibă şi alte părţi proprii; anume cele rotitoare în jurul centrului; într-adevăr, lucrul căruia nu-i revin nici centru şi nici părţi, în ce chip ar putea să se mai rotească în jurul centrului? (...)

Dar, poate că prin *schimbare de loc* [în linie dreaptă] se iveşte de fiecare dată altundeva şi, în felul acesta, se mişcă?

– S-ar putea.

– Oare nu s-a arătat că îi este peste putință să fie înăuntrul unui oarecare lucru? (...) În acest caz, nu este încă şi mai puțin cu putință să apară acolo?

– Nu înțeleg în ce fel.

– Oare nu este necesar ca lucrul ce apare înlăuntrul altuia să nu fie încă în acela, câtă vreme mai stă să apară, dar ca nici cu totul în afara aceluia să nu fie, întrucât începe să apară? (...) Prin urmare, dacă îndeobşte se întâmplă aceasta, se întâmplă numai şi numai lucrului care se bucură de părți, întrucât o parte a acestuia va fi înăuntrul şi în tot acelaşi timp o parte va fi, în afara altui lucru; în schimb, ceea ce nu are părți nu poate, desigur, în nici un chip, să se afle în întregul sau înăuntrul şi totodată în afara unui anumit lucru. (...) Ceea ce însă nici nu are părți şi nici nu este un întreg cu atât mai mult nu poate să se ivească într-un loc oarecare, de vreme ce nu poate să se ivească nici parte după parte şi nici dintr-o dată în întregul său: tu ce crezi? (...) Prin urmare, nici nu-şi schimbă locul ca îndreptându-se spre o anumită țintă şi ca făcându-şi apariția înăuntrul unui lucru, nici nu se roteşte într-un anume loc, nici prefaceri nu suferă. (...) Drept care, privitor la oricare gen de mişcare, **Unul este nemişcător**. (...)

Pe de altă parte însă noi afirmăm că este imposibil şi ca el să fie în ceva. (...) Urmează, deci, că nici măcar **nu este vreodată într-un acelaşi loc**. (...) Întrucât el s-ar afla de-acuma în însuşi acel loc în care este. (...) Dar se dovedise că nu-i stă în putință să fie în el însuşi, ori într-un altul. (...) Prin urmare, Unul nu este nicidecum aşezat în ceva [acelaşi]. (...) Prin urmare, s-ar părea că **Unu nu este nici stătător, nici mişcător**.

Tot aşa, însă, **el nu va fi identic nici cu ceva diferit de sine şi nici cu sine**, **după cum nu va fi nici diferit** față de sine sau față de ceva diferit.

– Pe ce temei?

– Fiind *diferit față de sine însuşi*, ar fi diferit de Unu, drept care nu ar fi Unu. (...) Pe de altă parte însă, *fiind identic cu ceva diferit*, ar fi însuşi acela şi nu ar mai fi el însuşi; drept care, nici în acest caz, nu ar fi ceea ce este, adică Unu, ci diferit de Unu. (...) Prin urmare, nu va fi identic cu ceva diferit sau nu va fi diferit față de sine. (...)

Însă nici *diferit față de ceva diferit nu va fi*, câtă vreme ar fi să fie unu; întrucât a fi diferit față de ceva nu-i poate reveni Unului, ci numai şi numai unui diferit față de un diferit. (...) Ca atare, nu prin simplul fapt de a fi unu va diferi. (...) Dacă, însă, nu prin aceasta, atunci nici prin sine însuşi, iar dacă nu va diferi prin sine însuşi, nu va diferi deloc el însuşi; iar el însuşi nediferind în sine în vreun fel, nu va diferi față de nimic. (...)

Însă *nici identic cu sine nu va fi*. (...) Întrucât este vădit că ceea ce constituie însăşi natura Unului nu constituie şi natura identicului. (...) Fiindcă atunci când ceva devine identic cu ceva, el nu devine şi unu. (...) Devenind identic cu pluralitatea, trebuie să devină plural, iar nu unu. (...) Însă dacă Unul şi identicul nu diferă prin nimic, ori de câte ori ceva devine identic el devine şi unu, iar când devine unu, atunci şi identic. (...)Prin urmare, dacă Unul va fi identic cu sine, el nu va fi una cu sine; iar astfel, el nu va fi Unu, fiind totuşi unu! Dar aceasta este imposibil. Ca atare, imposibil este şi ca Unul să fie diferit de diferit şi să fie identic sieşi. (...)

Dar el **nu va fi nici asemenea, nici neasemenea** cu vreun oarecare lucru, cu sine sau cu ceva diferit. (...) Întrucât este asemenea tot ce primeşte însuşirea de a fi identic. (...) Dar, prin chiar natura lui, identicul ne-a apărut a sta în afara Unului. (...) Dar dacă Unul a mai primit şi vreo altă însuşire în afara aceleia de a fi Unu, atunci a primit însuşirea de a fi mai mult decât Unu, ceea ce însă este imposibil. (...) Aşadar, Unul nu poate primi în nici un fel identitatea, nici cu altul şi nici cu sine însuşi. (...) Prin urmare, nu poate fi nici asemenea cu un altul sau cu sine. (...) Pe de altă parte, Unul nu poate primi nici însuşirea de a fi diferit; fiindcă atunci Unul ar primi însuşirea de a fi mai mult decât unu. (...) Însă, întrucât ceea ce primeşte însuşirea de a fi acelaşi este şi asemenea, ceea ce are însuşirea de a fi diferit faţă de sine sau faţă de altul va fi totodată neasemănător cu sine sau cu un altul. (...) În ceea ce-l priveşte pe Unu, se pare că întrucât nu primeşte în nici un fel însuşirea de a fi diferit, el nu poate fi nici neasemenea - cu sine sau cu un altul decât el. (...) În consecinţă, Unul nu va fi nici asemenea nici neasemenea, atât cu un altul decât sine cât şi cu sine. (...)

– Totodată, însă, el fiind astfel, **nu va fi nici egal nici inegal cu sine sau cu un altul**. (...) Pe temeiul că, *fiind egal*, va măsura tot atâta cât acela căruia îi este egal. (...) Pe de altă parte, ceea ce este mai mare ori mai mic decât lucrurile cu care are o comună măsură va avea mai multe unităţi de măsură decât lucrurile mai mici şi unităţi mai puţine decât lucrurile mai mari. (...) Iar în raport cu lucrurile cu care nu are comună măsură, va avea, de la caz la caz, unităţi de măsură mai puţine sau mai multe decât acestea. (...) Atunci nu este cu neputinţă că ceea ce nu participă la identic să aibă măsura identică sau orice alt identic? (...) Urmează că, neavând măsură identică, nu va fi egal nici cu sine, nici cu un altul. (...) Însă având mai multe unităţi de măsură sau mai puţine, ar avea tot atâtea părţi câte măsuri, iar astfel, nici de această dată nu va mai fi un unu, ci va fi de tot atâtea ori unu câte unităţi de măsură are. (...) Dacă, însă, i-ar reveni o singură unitate, ar

ajunge atunci egal cu unitatea de măsură; s-a arătat însă că este imposibil să fie el însuşi egal cu ceva oarecare. (...) Prin urmare, întrucât nu are parte de o măsură, fie că e vorba despre una, despre mai multe sau mai puține unități, nu participă în genere la identic şi nu va fi nicicând egal cu sine şi nici cu un altul; totodată, nu va fi nici mai mare, nici mai mic decât el însuşi ori decât altul. (...)

– Să vedem însă dacă Unul pare să poată fi **mai vârstnic, mai tânăr ori de aceeaşi vârstă în raport cu vreun lucru**.

– Şi de ce n-ar putea fi?

– Întrucât, fiind de aceeaşi vârstă fie cu sine, fie cu altul, va participa la egalitate şi la asemănare în timp, iar noi afirmam că Unul nu participă la nici una dintre acestea, nici la asemănare, nici la inegalitate. (...) Dar atunci, fiind el aşa cum e, cum va putea să fie mai vârstnic decât ceva sau mai tânăr, sau să fie de aceeaşi vârstă cu altceva? (...) Prin urmare, Unul nu poate fi mai tânăr, mai vârstnic sau acelaşi în vârstă cu sine ori cu altul. (...)

– Prin urmare, mai este în genere cu putință ca Unul să **fiinţeze în timp**, el fiind aşa cum este? Nu este necesar ca tot ce fiinţează în timp să devină mereu mai vârstnic decât sine?

– E necesar.

– Dar ceea ce este mai vârstnic nu este întotdeauna mai vârstnic decât mai tânărul?

– Mai încape vorbă?

– Aşadar, ceea ce ajunge mai vârstnic în raport cu sine devine totodată şi mai tânăr decât sine, dacă va trebui să existe cu adevărat acela în raport cu care devine mai vârstnic. (...) Iată cum: nici un lucru nu poate deveni diferit de un altul dacă este din capul locului diferit; el este diferit în raport cu acela cu care din capul locului este astfel, a fost diferit în raport cu acela cu care a ajuns în trecut să difere şi va fi diferit în raport cu acela față de care va diferi în viitor; dar dacă devine diferit, n-a ajuns încă, nu va ajunge abia pe urmă şi nu este de pe acum diferit, ci devine diferit, dar nu este diferit. (...) Însă mai vârstnicul diferă de cel mai tânăr şi numai de acesta. (...) Prin urmare, ceea ce devine mai vârstnic față de sine însuşi trebuie să devină şi mai tânăr față de sine însuşi. (...) Pe de altă parte, însă, el nu devine în timp nici mai întins nici mai puțin întins decât el însuşi, ci devine şi este, a fost şi va urma să fiinţeze într-un timp egal cu sine. (...) Prin urmare, s-ar părea că se impune ca fiecare lucru din rândul acelora ce există în timp şi participă la acesta să aibă o aceeaşi vârstă cu sine dar, deopotrivă, să devină mai vârstnic şi, totodată, mai tânăr cu sine.

(...) Însă nici una dintre însuşirile acestea nu-i revenea Unului. (...) În consecinţă, Unul nu e părtaş timpului şi nu fiinţează în timp.

– Ei bine, dar "era", "a fost", "a devenit" nu par ele să semnifice participare la timpul trecut? (...) Dar "va fi", "va deveni", "va urma să fie" nu semnifică participare la ce va fi apoi, la viitorul timp? (...) Iar "este", "devine", oare nu participare la prezent semnifică? (...) Prin urmare, dacă Unul nu participă nicicum la timp, el nu a fost cândva, nu se ivisé şi nu era odinioară, nici nu a venit, nu vine şi nu este acum, nici nu va veni apoi, nu va ajunge să fie şi nu va fi. (...) Dar este cu putinţă ca vreun lucru să fie părtaş fiinţei altfel decât într-unul din felurile de mai sus?

– Nu este cu putinţă.

– Prin urmare, la *faptul de a fi* Unu nu ia parte în nici un fel.

– S-ar părea că nu.

– Dar atunci Unul nici nu fiinţează în vreun fel. (...) **Prin urmare, el nu există nici în aşa fel încât să fie unu**; căci în acel caz el ar fi deja existent şi ar participa la fiinţă; însă, cum s-ar părea, Unul nu este unu şi nici [măcar] nu este, dacă trebuie să dăm crezare argumentului de faţă. (...) Să fie însă cu putinţă ca aceluia ce nu este, inexistentului, să-i revină vreo însuşire, sau însuşirea să vină de la el?

– Cum s-ar putea?

– Prin urmare, nu încape pentru el nici nume, nici cuvânt, nici vreo ştiinţă, senzaţie sau opinie. (...) **El, aşadar, nu admite denumire, nu este rostit, nici gândit, nici cunoscut şi nimic din tot ce fiinţează nu e în măsură să-l resimtă**. (...) Dar este posibil ca Unul să se prezinte astfel?

– Nu e cu putinţă, după a mea părere.»

*

Ipoteza a doua: Unul are fiinţă, este predicabil, dar nu are identitate cu sine. Unul are fiinţă dar nu şi identitate cu sine, ceea ce înseamnă că vom avea un *Unu ca Unu* şi un *Unu ca Fiinţă*. Unul şi fiinţa vor participa la diferenţă şi la alteritate, având număr şi pluralitate, ceea ce înseamnă că fiinţa este multiplă. În final se va ajunge la concluzia că Unul e identic cu Non-unul, adică multiplul. Având o pondere maximă în spaţiul dialogului, aceasta se va dovedi ipoteza conform căreia predicabilitatea Unului este cea mai fertilă. Relaţia Unu-Multiplu este o relaţie directă, de întemeiere, în care Unul este *şi* Multiplu, astfel încât cercetarea asupra Unului este în acelaşi timp o cercetare asupra Multiplului.

Unul primeşte toate categoriile posibile dar nu contradictoriu ca în prima ipoteză, ci conform unei ambiguităţi date de existenţa a două niveluri: nivelul atemporal şi nivelul temporal, în care Unul este transcendent şi imanent, parmenidian şi heraclitic în acelaşi timp.

Unul este mai tânăr decât sine şi decât altele (principiul este mai tânăr decât întemeiatul), dar şi mai bătrân decât sine şi decât altele. Unul ca Unu şi Unul ca Multiplu, sunt două niveluri ale Unului. Multiplul nu este autonom, este doar ipostaza temporală a Unului, manifestarea sa. Unul este deci *în* Multiplu, pe care îl întemeiază.

Se creează un model ontologic în care *Unul devine*, putându-se predica despre el toate categoriile gândirii şi fiind astfel posibil a se vorbi despre Temei.

[142a-157b] «Urmăreşte deci, începând cu începutul: dacă **Unu este**, e cu putinţă ca el însuşi să fie, dar să nu participe la însuşi faptul de a fi?

- Nu e cu putinţă.

- Prin urmare şi *fiinţarea* lui Unu trebuie *să fie*, fără a fi identică lui Unu; altminteri, fiinţa aceea nu ar fi a unului şi nici acela din urmă, adică Unul, nu ar participa la fiinţă, ci ar fi acelaşi lucru a spune că "Unul este" şi că "Unul este unu". În ipoteza noastră, *nu ne întrebăm însă ce trebuie să urmeze dacă Unul este Unu, ci dacă Unul este; aşa e?* (...) Prin urmare, „este" înseamnă altceva decât „Unu". (...) Prin urmare, atunci când cineva ar spune lapidar că Unul este, afirmaţia lui nu va însemna altceva decât că Unul participă la fiinţă. (...) Să spunem, aşadar, din nou ce va urma dacă Unul este.

Gândeşte-te deci dacă nu cumva trebuie ca această ipoteză să-l semnifice pe **Unu ca având părţi**? (...) Iată cum: dacă *este* se rosteşte privitor la Unul care fiinţează, iar *Unu* privitor la fiinţă ca unu, şi dacă fiinţa şi Unul nu sunt aidoma însă revin unuia şi aceluiaşi lucru, celui pe care l-am presupus, adică „Unului care este" oare nu este necesar ca însuşi Unul care este să fie un întreg, iar *Unul* şi *este* să fie părţi ale acestuia? (...) Prin urmare, **ceea ce este Unu este întreg şi totodată conţine părţi**. (...) Însă părţile acestea ale Unului care este, adică **Unul** şi **fiinţa**, pot fi oare separate una de alta? Unul de fiinţă ca parte a sa şi fiinţa fără de Unu ca parte a sa?

- Nu pot fi.

- Prin urmare, fiecare dintre părţi va cuprinde la rândul ei atât Unul cât şi fiinţa, iar partea care prinde fiinţă se alcătuieşte din cel puţin două părţi; şi, pe acest temei, tot ce stă să ajungă parte va avea întotdeauna la fel aceste două părţi; Unul cuprinde întotdeauna faptul de a fiinţa, iar fiinţa - pe Unul; ca atare, ivindu-se mereu doi, nu mai poate fi nicicând Unu. (...) Prin urmare, **Unul** care este nu constituie astfel o **mulţime infinită**?

- Aşa s-ar părea.

- Să mergem însă şi pe calea următoare. (...) Nu spunem că Unul este părtaş fiinţei, întrucât el fiinţează? (...) Or, tocmai de aceea,

Unul care fiinţează şi este ne-a apărut a fi plural. (...) Mai departe însă: Unul însuşi, cel despre care afirmăm că e părtaş la fiinţă, dacă îl vom gândi numai pe el însuşi, luat în sine, fără acela la care afirmăm că participă Unul însuşi va apare numai ca Unu sau şi ca pluralitate?

- Ca Unu, eu aşa cred.

- Să vedem: odată ce Unu nu este fiinţă dar participă la fiinţă în calitate de Unu, se impune ca fiinţa lui să fie diferită de el însuşi? (...) Prin urmare, dacă **fiinţa şi Unul sunt diferite**, Unul nu este diferit de fiinţă prin faptul de a fi Unu, după cum nici fiinţa nu este altceva decât Unu prin faptul de a fi fiinţă, ci **ele diferă între ele prin Diferit şi prin Altul**. (...) Încât diferitul nu este identic lui Unu, după cum nu este identic nici fiinţei. (...) Aşa stând lucrurile, dacă ar fi să alegem dintre ele, după placul tău, ori fiinţa şi diferitul, ori fiinţa şi Unul, ori Unul şi diferitul, odată cu fiecare alegere a unuia şi altuia oare nu am desprinde şi ceea ce pe drept cuvânt s-ar putea numi ***pereche***? (...) Dar când rostesc "fiinţă" şi totodată "Unu", oare nu rostesc o pereche? (...) Dar atunci, în cazurile când aş spune "fiinţă" şi "diferit" sau "diferit" şi "Unu", aş rosti de fiecare dată, într-un fel sau altul, pe amândouă. (...) Dar cele ce împreună se pot numi ca îndreptăţite pereche ar putea fi pereche fără a fi două? (...) Dar pentru cele ce ar fi să fie laolaltă două este chip ca fiecare dintre acestea luat în parte să nu fie unu? (...) Întrucât deci toate din rândul acestora urmează a fi câte două, fiecare în parte va fi unu. (...)

Dar dacă fiecare dintre acestea este unu, adăugându-i-se unei însoţiri oarecare un unu oarecare, nu ajung toate împreună să fie **trei**? (...) Trei nu este însă fără soţ, pe când doi cu soţ? (...) Prea bine; dar când sunt două nu trebuie să-l avem şi pe dublu, iar când sunt trei şi pe triplu, odată ce lui doi îi revine şi însuşirea de a fi de două ori unu, iar lui trei însuşirea de a fi de trei ori unu? (...) Existând însă două şi de două ori, nu este necesar să existe şi de două ori doiul? Şi fiind trei şi de trei ori nu este necesar, tot astfel, să fie şi de două ori treiul precum şi de trei ori doiul? (...) Existând însă trei şi de două ori şi la fel doi şi de trei ori, oare nu este necesar să existe şi de două ori doiul? Şi fiind trei şi de trei ori nu este necesar, tot astfel, să fie şi de două ori treiul precum şi de trei ori doiul? (...) Existând însă trei şi de două ori şi la fel doi şi de trei ori, oare nu este necesar să fiinţeze şi de două ori trei, ca şi de trei ori doi? (...) Aşadar, vom avea deopotrivă de un număr par de ori parul, imparul de un număr impar de ori, parul de un număr impar de ori precum şi imparul de un număr par de ori. (...) Aşa stând lucrurile, consideri că mai rămâne vreun număr a cărui existenţă să nu se impună? (...) Prin urmare, dacă este Unu, va fi necesar şi ca **numărul să fie**. (...)

Dar dacă fiinţează număr, fiinţează deopotrivă o pluralitate şi o **mulţime infinită de realităţi**; sau numărul nu este din născare infinit în multiplicitate şi la fiinţă părtaş?

- De bună seamă că este!

- Prin urmare, dacă tot ce e număr ia parte la fiinţă, atunci fiecare parte a numărului va participa şi ea la aceasta, nu-i aşa? (...) Fiinţa, aşadar, nu cade cumva în lotul a tot ce fiinţează în pluralitate şi nu lipseşte nimănuia din rândul celor ce sunt, fie lucrul acela oricât de mic sau oricât de mare? Sau a ne întreba în această privinţă este de-a dreptul lipsit de noimă? Într-adevăr, cum ar putea lipsi fiinţa unui lucru oarecare din rândul celor ce fiinţează? (...) Fiinţa se fărâmiţează aşadar în cele mai mici, cele mai mari şi cele mai felurit alcătuite lucruri care fiinţează, ea se împarte mai mult decât orice altceva, **părţile fiinţei fiind dincolo de orice limită**. (...) Părţile fiinţei, aşadar, sunt tot ce poate fi mai numeros. (...) Întreb, însă: există vreuna dintre părţi care, ca parte a fiinţei, să nu fie totuşi, ca parte, chiar una? (...) Dimpotrivă, eu cred că întrucât „este" ea însăşi trebuie, atâta timp cât este, să persiste în a fi un unu anumit: a nu fi nici un [unu] e cu neputinţă. (...) Prin urmare, fiecărei părţi din fiinţă i se alătură ca însoţitor Unul, el nelipsit fiind atât din cea mai mică parte cât şi din partea oricât de mare, cum şi, în genere, din oricare altă parte. (...) Dar oare, unu fiind, este el în mai multe locuri deodată, în întregul său? La aceasta gândeşte-te!

- Mă gândesc, iată şi văd că lucrul e cu neputinţă.

- Prin urmare, nefiind în întregul său, **este împărţit**: într-adevăr, altcum decât împărţit n-are chip să fie prezent deodată în toate părţile fiinţei. (...) Însă, desigur, ceea ce poate fi împărţit trebuie neapărat să fie de tot atâtea ori câte părţi cuprinde. (...) Dacă este aşa, atunci afirmaţia noastră de mai sus, cum că în lotul fiinţei cade cel mai mare număr de părţi cu putinţă, nu era adevărată, întrucât **fiinţa nu se împarte în mai multe decât Unul**, ci, cum s-ar părea, este împărţită în mod egal cu acesta: într-adevăr, nici existenţa nu lipseşte din Unu, nici Unul nu lipseşte din existenţă, ci ele ţin pururea cumpăna în toate şi sunt nedespărţit două. (...) Ca atare, însuşi **Unul, aşa fărâmiţat cum este datorită fiinţei**, este deopotrivă plural şi infinit în multiplicitatea sa. (...) Prin urmare, **nu numai Unul care este se dovedeşte plural, ci şi Unul în sine**, împărţit cum este la tot ce fiinţează, trebuie să fie plural. (...)

Dar, întrucât părţile sunt părţi ale unui întreg, Unul va fi limitat în întregul său; într-adevăr, părţile nu sunt oare cuprinse sub întreg? (...) Dar ceea ce cuprinde va fi limită. (...) Aşadar, **Unul care fiinţează**

este desigur **unul şi plural** deopotrivă, este şi **întreg şi părţi**, este şi **limitat şi infinit** în cantitate. (...)

Dar atunci, ca fiind limitat, nu se prezintă ca şi având margini? (...) În acest caz, întreg fiind, nu va avea şi început şi mijloc şi sfârşit? Sau este cu putinţă pentru un lucru să fie întreg în lipsa acestora trei? Dacă vreuna din acestea, oricare, lipseşte din ceva, ar mai putea acela să constituie un întreg? (...) Cum s-ar părea, aşadar, **Unul ar urma să aibă şi început şi sfârşit şi mijloc.** (...)

Însă mijlocul este, efectiv, egal depărtat de extremă; întrucât altminteri nu ar fi mijloc. (...) S-ar părea, aşadar, că fiind astfel alcătuit, ar urma **să aibă parte de oarecare configuraţie**, fie dreaptă, fie rotundă, fie îmbinată într-un fel sau altul din acestea două. (...)

Dar dacă se prezintă astfel, nu va fi el însuşi **deopotrivă în sine, dar şi în altul**?

- Ce vrei să spui?

- Fiecare dintre părţi este cumva un întreg, niciuna neaflându-se în afara întregului. (...) Dar părţile toate sunt jur-împrejur cuprinse de întreg? (...) Însă Unul este tocmai toate părţile sale; nu mai multe şi nu mai puţine decât toate. (...) Dar atunci, Unul este şi întregul? (...) Prin urmare, dacă toate părţile se află în întreg şi dacă toate împreună sunt Unul, şi întregul însuşi, toate fiind cuprinse de întreg, Unul va fi cuprins de către Unu, iar astfel **Unul însuşi se va afia din capul locului în sine însuşi**. (...)

Şi totuşi, întregul însuşi nu este în părţi; nici în toate părţile, nici în unele dintre părţi. Fiindcă dacă ar fi în toate, ar trebui să fie şi în una; într-adevăr, dacă nu se află [şi] în una anume, cum ar mai putea să fie în toate? (...) Dar întregul nu este nici în câteva dintre părţi; căci dacă ar fi în câteva, mai multul s-ar găsi în mai puţin, ceea ce este imposibil. (...) Nefiind în mai multe părţi, dar nici în una sau în toate, nu este oare necesar ca întregul să fie în ceva diferit sau, altminteri, să nu mai fie nicăieri? (...) Dar, nefiind nicăieri, nu ar fi defel; fiind însă întreg, întrucât nu este în sine însuşi, nu va trebui să fie în altul? (...) Prin urmare, întrucât **Unul** este întreg, el **este în altul**; iar întrucât este totalitatea părţilor, se află totuşi în sine însuşi; în felul acesta, Unul însuşi trebuie să fie atât în el însuşi, cât şi în altul.

(...) Unul fiind însă astfel alcătuit, nu este oare necesar atât **să se mişte, cât şi să fie în repaus**? (...) Unul este nemişcător, desigur, întrucât este la sine în sine; într-adevăr, aflându-se în Unul, fără să se strămute din acela, el va fi într-un acelaşi lucru [şi anume] în sine însuşi. (...) Ceea ce însă este pururea într-un acelaşi lucru trebuie să fie, desigur, pururea nemişcător. (...) Mai departe: ceea ce este pururi în ceva diferit nu trebuie să nu fie niciodată într-un acelaşi? (...) Dar,

nefiind niciodată în acelaşi, lucrul acela nu se află în repaus ci, neaflându-se în repaus, se mişcă; nu-i aşa? (...) Prin urmare, fiind deopotrivă pururea în sine însuşi şi în ceva diferit, Unul trebuie deopotrivă să fie **pururea mişcător şi pururea nemişcat**. (...)

Totodată, trebuie să fie **identic cu sine şi diferit de sine**, iar **faţă de celelalte,** tot astfel**, să fie deopotrivă identic şi diferit**, odată ce a primit caracterele, însemnele de mai sus. (...)

Orice lucru, în raport cu orice lucru, se prezintă, cred, după cum urmează: este sau identic sau diferit; căci altminteri, dacă nu e să fie nici identic nici diferit, ar fi în raport cu un lucru dat sau o parte a acestuia sau cumva întreg din care acela este parte. (...)

Unul s-a înfăţişat tocmai în felul acesta, el însuşi fiind deopotrivă şi deodată în sine însuşi şi în ceva diferit. (...) Prin urmare, s-ar părea că datorită acestui fapt, **Unu va fi diferit de sine**. (...)

Acum, însă, dacă un lucru diferă de un lucru, el nu va diferi tocmai de un lucru care este diferit? (...) Prin urmare, toate câte nu sunt Unu sunt diferite de Unu, iar Unul diferă de tot ce nu este Unu? (...) În consecinţă, **Unul va diferi de celelalte**. (...)

Gândeşte-te, însă: însuşi identicul şi însuşi diferitul nu sunt opuse între ele? (...) Dar va izbuti cândva, identicul, să fie înăuntru în diferit sau diferitul să fie în identic? (...) Prin urmare, dacă diferitul nu se va afla nicicând în identic, nu există în rândul identicului nimic în care să se afle diferitul, un timp oarecare; într-adevăr, dacă s-ar găsi în vreun lucru în decursul unui oarecare timp, diferitul s-ar găsi în identic în tot acest răstimp. (...) Întrucât însă diferitul nu e de găsit nicicând în identic, el nu e de găsit nicicând într-un lucru existent. (...) Prin urmare, nici în rândul celor ce nu sunt Unu, nici în Unu, diferitul nu e de găsit. (...) Unul, aşadar, nu prin diferit va fi diferit de cele ce nu sunt Unu, nici în Unu, după cum nu prin diferit cele ce nu sunt Unu vor diferi de Unu. (...) Dar nici prin ele însele nu vor diferi între ele, fără să participe la diferit. (...) Dacă însă nu sunt diferite prin ele însele şi nici prin diferit, oare nu se vor sustrage în genere de la orice diferenţă între ele? (...)

Pe de altă parte, însă, ceea ce nu este Unu nici nu participă la Unu; fiindcă, în caz contrar, nu ar fi non-Unu, ci, într-un fel sau altul, ar fi Unu. (...) Ceea ce nu este Unu nu va fi, prin urmare, nici număr; în caz contrar, n-ar fi în genere non-Unu, fiindcă ar avea număr. (...) Însă, mai departe, cele ce nu sunt Unu sunt oare părţi ale Unului? Nu cumva, în felul acesta, cele ce nu sunt Unu ar fi părtaşe Unului? (...) Rezultă, aşadar, că dacă sub toate raporturile avem pe de o parte Unul, pe de altă parte cele ce nu sunt Unu, Unul nu va fi nici parte a

celor ce nu sunt Unu, nici întreg față de acestea, ca față de părți; la rândul lor, cele ce nu sunt Unu nu sunt nici părți ale Unului, nici întreguri față de acela, ca față de o parte a lor. (...) Dar spuneam că cele ce nu sunt nici părți, nici întreguri, nici nu diferă unele de altele, vor fi identice între ele. (...) Să spunem, aşadar, şi că Unul, întrucât se raportează astfel față de non-Unu, este chiar identic cu acela. (...) Prin urmare, s-ar părea că Unu este, deopotrivă, **diferit de celelalte şi de sine însuşi şi, totodată, identic cu acelea şi cu sine însuşi.** (...)

Nu va fi el atunci **asemenea şi** deopotrivă, **neasemenea cu sine şi cu celelalte**? (...)Dar nu-i aşa că el diferă de celelalte tot atât de mult cât celelalte diferă de el, iar nu mai mult, nici mai puțin? (...) Dar dacă nu diferă nici mai mult, nici mai puțin, nu *diferă la fel*? (...) Prin urmare, în măsura în care îi este dat lui să difere de celelalte, iar celelalte să difere de el tot atât, în aceeaşi măsură, **Unului îi este dat să fie identic cu celelalte**, iar **celorlalte le este dat să fie identice Unului**. (...)

Iată: cu fiecare nume tu nu numeşti un lucru? (...) Însă unul şi acelaşi nume îl vei rosti fie de mai multe ori, fie o singură oară, nu? (...) Dar dacă, rostindu-l o singură oară, vei chema lucrul al cărui nume el este, atunci când îl rosteşti în repetate rânduri nu-l chemi tot pe acela? Sau, dimpotrivă, fie că vei rosti o singură oară, fie de mai multe ori un acelaşi nume, se impune cu necesitate ca întotdeauna să denumeşti ceva identic? (...) Bine, dar şi „diferitul" este nume pentru ceva, nu-i aşa? (...) Aşadar, când îl rosteşti o singură oară sau în mai multe rânduri, nu-l îndrepți către altceva şi nu denumeşti pe un altul decât pe acela căruia îi revenea numele. (...) Ca atare, când e să spunem că celelalte diferă de Unul şi că Unul diferă de celelalte, rostind de două ori diferitul, atunci spunem întotdeauna lucrul care tocmai prin natura sa purta acel nume şi nicidecum nu spunem vreun altul, de natură diferită. (...) Prin urmare, în măsura tocmai în care Unul este diferit de celelalte, iar celelalte diferite de Unul, atunci, în raport cu Diferitul însuşi, **Unului îi este dat să fie nu altceva decât celelalte, ci chiar acelaşi lucru, iar ceea ce primeşte un caracter identic este desigur asemenea**; (...) Ca atare, în măsura tocmai în care Unul a primit însuşirea să fie diferit de celelalte, el va fi întru totul asemenea lor, prin chiar acest fapt; Unul, într-adevăr, este diferit şi întru totul de ele toate. (...)

Însă, pe de altă parte, asemănătorul este opus neasemănătorului. (...) Prin urmare şi diferitul este opus identicului. (...) S-a văzut însă că şi Unul este identic cu celelalte. (...) Dar însuşirile de a fi identic cu celelalte şi a fi diferit de celelalte sunt opuse. (...) Dar în măsura în care [Unul] este diferit, el se vădea

asemănător. (...) Prin urmare, în măsura în care este identic va fi neasemănător, potrivit însuşirii opuse aceleia care îl făcea asemănător. Dar însuşirea opusă aceleia de a fi asemenea nu este oare aceea de a fi diferit? (...) Prin urmare, neasemenea îl va face să fie identicul, întrucât altfel, el, identicul, nu ar fi opus diferitului. (...) Prin urmare, **Unul va fi asemenea şi neasemenea cu celelalte**; prin faptul de a fi diferit va fi asemenea, iar prin a fi identic - neasemenea. (...)

(...) În măsura în care a primit însuşirea de identic, nu primeşte să fie altcumva; neprimind însă să fie altcumva nu este neasemenea şi nefiind neasemenea este asemenea; iar în măsura în care i-a revenit altceva este altcumva, fiind însă altcumva este neasemenea. (...) Unul, aşadar, fiind şi identic cu altele şi diferit, este, potrivit ambelor caractere luate împreună şi potrivit fiecăruia în parte, atât asemenea cât şi neasemenea cu celelalte. (...) Prin urmare, faţă de sine, el tot astfel este; odată ce s-a vădit a fi şi diferit de sine dar şi identic cu sine însuşi, nu va apare el oare potrivit ambelor caractere luate împreună şi fiecăruia în parte, **atât asemenea, cât şi neasemenea**? (...)

Dar să mergem mai departe: încearcă să vezi cum se prezintă Unu în ceea ce priveşte intrarea lui în contact şi neintrarea lui în contact, cu sine însuşi şi cu celelalte. (...) Prin urmare, în măsura în care se află şi este în celelalte, **va şi intra în contact cu celelalte**; pe de altă parte, în măsura în care el însuşi se află în sine însuşi, **se va feri de orice contact cu celelalte** şi va intra el însuşi în contact cu sine însuşi, ca aflându-se la sine. (...) Privind astfel lucrurile, Unul, negreşit, **se va afla în contact deopotrivă cu sine, dar şi cu celelalte**. (...)

Dar, dacă privim lucrurile în felul acesta: tot ce urmează a fi în contact cu un lucru nu trebuie oare să fie aşezat imediat alăturea de acela pe care îl atinge, ocupând locul imediat alăturat acelui loc în care stă cel urmând a fi atins? (...) Atunci şi Unul, dacă va fi în atingere cu sine, trebuie să fie aşezat imediat alături de sine însuşi, ocupând locul învecinat cu acela în care se află el însuşi. (...) Pentru a înfăptui acestea, Unul ar trebui să fie Doi şi să se ivească dintr-o dată în două locuri: însă, nu-i aşa?, atâta vreme cât este Unu, nu va fi în stare. (...) Prin urmare, aceeaşi neîngăduitoare ursită care nu-i dă Unului să fie Doi, nu-i îngăduie nici să fie nedeslipit de sine. (...) Dar nici cu celelalte nu va intra în contact. (...) Întrucât, aşa cum afirmăm, celui ce va intra în contact i se cere ca, în separaţie fiind, să se afle imediat în prelungirea celui de care va urma să se alăture, între aceştia neaflându-se la mijloc vreun al treilea. (...) Se cere, prin

urmare, să fie cel puțin doi acolo unde va fi să existe contact. (...) Dacă, însă, celor doi termeni alăturați va veni să li se alipească un al treilea, împreună vor fi trei, alipirile însă două. (...) În felul acesta, însă, când se va adăuga câte una, întotdeauna va veni să se adauge şi o alipire şi rezultă că alipirile sunt cu unu mai puține în număr decât mulțimea [celor alipite]. Într-adevăr, cu cât primii doi termeni întreceau în număr alipirile, fiind mai numeroase decât acestea, cu tot atât fiecare număr succesiv al termenilor va întrece numărul alipirilor; într-adevăr, în tot ce urmează de-acum înainte, la numărul termenilor vine să se adauge unul şi, totodată, la numărul alipirilor, încă o alipire. (...) Prin urmare, oricâte ar fi în număr lucrurile existente, alipirile vor fi întotdeauna mai puține la număr cu una. (...) Dacă, însă, ființează numai Unu, pe când Doi nu este, alipire nu va exista. (...) Noi spunem însă că altele decât Unu nu sunt Unu şi nu participă la acesta din urmă, în măsura în care sunt, [ca natură], altele. (...) Număr, aşadar, nu poate subzista înăuntrul celorlalte, odată ce înăuntrul acelorași nu subzistă nici Unu. (...) Prin urmare, celelalte nu sunt nici Unu, nici Doi şi nu primesc orice alt nume al vreunui număr. (...) Aşadar, numai Unul este Unu; Doi nu poate fi Unu. (...) Alipire, prin urmare, nu există, dacă Doi nu este. (...) Prin urmare, **Unu nu intră în contact cu celelalte, după cum nici celelalte nu intră în contact cu Unul**, odată ce nici nu există alipire. (...)

Dar, astfel, potrivit tuturor acestor considerente, **Unul vine în contact şi deopotrivă nu vine în contact, atât cu celelalte, cât şi cu sine însuşi**. Dar atunci, nu este el şi egal, însă şi inegal, atât cu sine cât şi cu celelalte? (...)

Dacă Unul ar fi mai mare decât celelalte ori mai mic sau dacă, tot astfel, celelalte ar fi mai mari sau mai mici decât Unul, desigur că nu prin faptul de a fi Unu Unul este şi nu prin faptul de a fi celelalte sunt altele decât Unu, întrucâtva mai mari sau mai mici, raportate unele la altele, aşadar nu prin propriile lor feluri de a fi; nu-i aşa? Dimpotrivă, dacă la felul lor de a fi aşa cum sunt se adaugă faptul de a avea egalitate, ele vor fi egale între ele; fie că celelalte au mărime, pe când Unul micime, fie că mărime revine Unului iar micime celorlalte, tocmai forma aceea căreia i se adaugă mărime va fi mare, pe când forma cealaltă, căreia i se adaugă micime, va fi mică, nu-i aşa? (...) Prin urmare, există şi ființează formele acestea anumite, mărimea şi micimea? Întrucât, dacă n-ar fi, n-ar putea nici să fie opuse între ele şi nici să ajungă a dăinui înăuntrul realităților în ființă. (...) Dacă, aşadar, micimea ajunge să dăinuie înăuntrul Unului, ea va fi de găsit fie în întregul acestuia, fie într-o parte. (...) Să ajungă ea să dăinuie în întreg? În acest caz, sau se va rândui, parte cu parte, în

mod egal pe parcursul întregului Unu, de la un cap la altul sau îl va conține învăluitor. (...) Dar, așternându-se în mod egal cu Unul, nu va fi egală cu acesta, pe când învăluitor conținându-l va fi mai mare? (...) Să poată micimea, așadar, să fie egalul cuiva sau mai marele cuiva, împlinind rostul mărimii și egalității, însă nu propriile ei rosturi? (...) Prin urmare, micimea nu va fi de aflat în întregimea Unului ci, dacă îndeobște e să fie, va fi doar într-o anume parte. (...) Însă nici în toată partea aceasta, de astă dată; întrucât altminteri ea va săvârși aceleași lucruri câte a săvârșit și față de întreg; va fi egală cu partea înăuntrul căreia dăinuie pururi sau va fi mai mare decât aceea. (...) Prin urmare, nu va fi de găsit micime nicicând înăuntrul unui existent, oricare ar fi el, micimea neajungând să dăinuie nici în parte, nici în întreg; și nimic nu va fi mic, afară doar de micimea însăși. (...) Prin urmare, nici **mărime nu va fi înăuntrul Unului**; întrucât, în caz contrar, ar exista și altceva, mai mare decât mărimea ca atare, ar exista, adică, și lucrul acela în care ar fi să fie mărimea; ba, chiar aceluia nu i-ar mai reveni nici acel ceva mic pe care trebuie să-l întreacă, odată ce el însuși este cu adevărat mare; ceea ce este însă imposibil, odată ce micime nu există nicăieri. (...)

Însă mărimea însăși nu este mai mare în raport cu altceva decât micimea însăși, după cum nici micimea nu este mai mică față de altceva decât mărimea în sine. (...) Prin urmare, **nici celelalte nu sunt mai mari ca Unul, nici mai mici**, ele neavând nici mărime și nici micime, iar acestea două din urmă nu au față de Unu puterea de a-l întrece și de a fi întrecute, ci o au numai față una de altă; tot astfel, Unu nu va fi mai mare față de acestea două sau față de celelalte și nu va fi nici mai mic, întrucât nu are nici mărime, nici micime. (...)

Prin urmare, dacă Unu nu este față de celelalte nici mai mare și nici mai mic, oare el însuși nu este ursit să nu le întreacă pe acelea și să nu fie nici întrecut de ele? (...) Prin urmare, este ursit și se impune ca acela care nu întrece și nu se lasă întrecut să fie tot atât, iar fiind tot atât el va fi **egal**. (...) Dar atunci și Unu în sine va avea față de sine aceeași raportare; neavând înăuntrul lui însuși nici mărime și nici micime, nu se va întrece pe sine însuși după cum nu se va lăsa nici întrecut de sine însuși dar, fiind tot atâta cât el însuși, **va fi egal sieși**. (...) Ca atare, **Unu va fi egal atât cu sine cât și cu celelalte**. (...) Dar, totodată, el însuși fiind în sine însuși, va fi și din afară cuprins în jurul său însuși; și, cuprinzându-se din afară, va fi mai mare, iar ca fiind cuprins va fi mai mic și astfel Unu ar fi să fie **mai mare și mai mic decât el însuși**. (...)

În acest caz, nu este necesar ca nici un lucru să nu se afle nici în afara Unului și nici în afara celorlalte? (...) Însă cel ce pururea

fiinţează trebuie să şi fie într-un loc oarecare. (...) Dar cel ce se află într-un lucru, nu va fi tocmai într-un lucru mai mare, el însuşi fiind mai mic? Fiindcă în alt chip nu s-ar putea ca un lucru să fie într-un altul. (...) Însă nimic nu există în separaţie de celelalte şi de Unu; drept care, dacă se cere ca şi acestea din urmă să fie în ceva, oare nu este necesar din capul locului ca ele să fie în altele - adică **celelalte să fie, în Unu, iar Unu în celelalte** - sau, dacă nu, să nu fie nicăieri? (...) Ca atare, întrucât Unul fiinţează în celelalte, acestea din urmă vor fi mai mari ca Unul, cuprinzându-l pe acesta, iar Unu va fi mai mic decât celelalte, ca fiind cuprins; pe de altă parte, întrucât celelalte sunt în Unu, Unul va fi mai mare decât celelalte, pe acelaşi temei, iar celelalte vor fi mai mici faţă de Unu. (...) Prin urmare, **Unu este deopotrivă egal, mai mare şi mai mic, atât faţă de sine cât şi faţă de celelalte**. (...)

Mai departe, odată ce este mai mare, mai mic şi egal, el va avea tot atâtea unităţi de măsură, dar va avea încă mai multe şi mai puţine decât el însuşi şi celelalte unităţi de măsuri, prin urmare şi părţi. (...) Având, prin urmare, tot atâtea, mai multe şi mai puţine unităţi de măsură, el însuşi va fi şi în număr mai mic şi mai mare în raport cu sine, dar şi în raport cu celelalte; însă, tot în aceleaşi privinţe va fi **egal cu sine şi cu celelalte**. (...) În raport cu lucrurile faţă de care este mai mare va avea, desigur, şi unităţi de măsură mai multe, iar cu câte unităţi de măsură mai mult, cu tot atâtea părţi mai mult; tot astfel, în raport cu lucrurile faţă de care este mai mic; şi la fel, în raport cu lucrurile cu care este egal. (...) Prin urmare, faţă de sine însuşi fiind mai mare, mai mic şi egal, el va cuprinde şi un număr de unităţi de măsură egal, mai mare şi mai mic, iar fiind în joc unităţile de măsură vor fi în joc şi părţile; nu-i aşa? (...) Ca având însă un număr de părţi egal cu acela câte are, va fi, cum rezultă, egal cu sine în mulţime, iar ca având mai puţine va fi mai mic în număr.(...) În consecinţă, nu se va raporta oare Unul în acelaşi fel şi la celelalte? Întrucât apare ca mai mare decât ele, este necesar să fie şi mai mare în număr decât ele; întrucât apare ca mai mic, va avea şi număr mai mic; iar întrucât este egal în mărime, va fi egal şi în mulţume cu celelalte. (...) Şi de data aceasta, cum s-ar părea, Unul va fi **egal în număr, dar totodată şi mai mare şi mai mic în număr, atât faţă de sine însuşi, cât şi faţă de celelalte**. (...)

Dar nu **participă Unul şi la timp**? Nu este şi nu devine el deopotrivă mai tânăr şi mai vârstnic decât el însuşi şi decât celelalte lucruri, dar totodată nu mai tânăr şi nu mai vârstnic decât el însuşi şi decât celelalte, ca fiind părtaş la timp? (...)

Într-un fel sau altul îi revine faptul de a fi, întrucât *este* Unu. (...) Dar „a fi" este oare altceva decât participație la ființă în timpul de față, după cum „era" înseamnă tot participație, dar în trecut și, tot astfel, „va fi" împărtășire la ființă în viitor? (...) Participă, așadar, și la timp, întrucât participă la faptul de a fi. (...) Prin urmare, [participare] la timpul care trece? (...) Înseamnă deci că devine veșnic mai bătrân decât el însuși, întrucât merge înainte în timp. (...) Însă, ne amintim - nu-i așa? - că mai vârstnicul devine mai vârstnic și îmbătrânește în raport cu ceea ce devine mai tânăr, adică întinerește. (...) Prin urmare, întrucât Unul devine mai vârstnic față de sine, el ar fi să îmbătrânească tocmai ca întinerind față de el însuși? (...) În felul acesta, **întinerește dar deopotrivă și îmbătrânește față de el însuși**. (...)

Dar nu este el mai vârstnic atunci când îmbătrânește tocmai potrivit timpului prezent, timpul situat între „era" și „va fi"? Întrucât, călătorind de la „odinioară" la „pe urmă", el nu va sări nicicum peste „acum". (...) Dar atunci nu conține el oare să îmbătrânească, ieșind în întâmpinarea lui „acum", nemaiîmbătrânind, ci fiind din capul locului mai bătrân? Întrucât, mergând fără contenire înainte, el nu se va lăsa ținut în loc nicicând de către „acum". Ceea ce merge înainte fără contenire se prezintă realmente ca și cum s-ar prinde de amândouă, de *acum* și de *apoi*, el dându-i drumul lui *acum* și lăsându-l, pentru a-l apuca și a-l prinde pe *apoi*, ajungând astfel la mijloc între cele două, adică între *apoi* și *acum*. (...) Dacă, însă, celui ce devine, oricare ar fi el, îi este sortit să nu treacă peste prezent, ocolindu-l, el va conține mereu din devenire atunci când se află acolo, iar astfel el *este* ceea ce tocmai ar fi să devină. (...) Prin urmare, când, devenind mai vârstnic, Unul vine în întâmpinarea lui *acum*, el a contenit din devenire, iar atunci este mai bătrân. (...) Prin urmare, tocmai față de acela în raport cu care devenise mai vârstnic el și este mai vârstnic; dar astfel, el devenise față de sine însuși, nu-i așa? (...) Mai vârstnicul nu este însă mai vârstnic față de un mai tânăr? (...) În acest caz, Unul este totodată și **mai tânăr în raport cu sine însuși**, atunci când, mai vârstnic devenind, el vine în întâmpinarea clipei de față. (...)

Însă clipa de față îi este veșnic prezentă lui Unu, însoțindu-l pe acesta de-a lungul întregii lui ființări; într-adevăr, în clipa prezentă, ființează vecinic Unul atunci când ființează. (...) Prin urmare, Unul **ființează pururea** și totodată **devine mai vârstnic în raport cu sine**, dar și mai tânăr. (...)

(...) Dar, fie că devine, fie că ființează tot atâta timp, el are una și aceeași vârstă. (...) Ori, cel având aceeași vârstă nu este nici mai bătrân, nici mai tânăr. (...) Unul, prin urmare, devenind și ființând tot

atâta timp cât el însuşi **nu este mai tânăr sau mai vârstnic decât sine** şi nu devine astfel. (...)

Dar, în privinţa celorlalte lucruri? (...) Ai de spus, totuşi, că lucrurile celelalte, adică altele decât Unu, odată ce sunt *diferite* şi nu *diferit* de Unu, sunt mai multe decât Unu; într-adevăr, dacă ar fi *diferit* ar fi unu, dar fiind tocmai *diferite*, sunt mai multe decât unu şi constituie mulţime. (...) Fiind însă mulţime, participă la un mai mare număr decât Unu. (...) Prin urmare, tocmai cel cât se poate de mic este primul; iar acesta este Unul. (...) Prin urmare, dintre toate câte au număr, cel dintâi s-a ivit Unul; dar şi celelalte toate au număr; odată ce e vorba despre „celelalte" nu despre „celălalt". (...) Aş crede însă că cel dintâi ivit a şi devenit, prinzând fiinţă, mai întâi, pe când celelalte mai târziu, cele apărute mai târziu fiind mai tinere decât tot ce a prins fiinţă mai întâi; iar astfel, **celelalte vor fi mai tinere decât Unu**, pe când **Unul mai vârstnic decât celelalte lucruri**. (...)

Mai departe, însă: e cu putinţă ca Unul să fi prins fiinţă împotriva propriei sale firi sau nu e cu putinţă?

- Nu e cu putinţă.

- Însă Unu ni s-a arătat ca având părţi şi, fiind vorba despre părţi ca având şi început şi sfârşit, şi mijloc. (...) Dar înainte de toate, oare nu se iveşte începutul - atât începutul Unului însuşi, cât şi al tuturor celorlalte - abia după început ivindu-se celelalte toate, până la sfârşit? (...) Iar atunci, vom spune că toate celelalte lucruri sunt părţi ale întregului şi Unului, pe când însuşi acel Unu a prins fiinţă ca Unu şi ca întreg deodată cu sfârşitul.(...) Am însă încredinţarea că sfârşitul se iveşte la urmă de tot, iar Unul e prin însăşi firea lui făcut să se ivească şi să prindă fiinţă odată cu acela; aşa stând lucrurile, dacă Unul însuşi nu se poate ivi împotriva firii, atunci el, cel ivit odată cu sfârşitul, ar fi făcut să se ivească şi să prindă fiinţă la urmă de tot, după celelalte. (...) Prin urmare, **Unu este mai tânăr decât celelalte lucruri**, pe când **celelalte, decât Unu mai bătrâne**. (...)

Aşa să fie însă? Dacă avem în vedere începutul ori vreo anumită altă parte, oricare ar fi aceea, dinăuntrul Unului sau al unui alt lucru, de vreme ce ea este parte şi nu părţi, nu se impune, tot aşa, ca ea să fie una, ca fiind tocmai parte? (...) Prin urmare, Unul s-ar ivi şi ar prinde fiinţă odată cu prima [parte] ivită, precum şi odată cu a doua ivită şi nu va rămâne în urma nici uneia din rândul celorlalte ivite, oricare ar fi aceea care vine să se adauge şi aceea la care se adaugă, până când, străbătându-le şi ajungând la ultima, se naşte el însuşi ca Unu şi întreg, nelăsând la o parte, în a sa naştere şi venire pe lume, nici mijlocul, nici ce e primul, nici ce e ultimul, precum nici

altceva. (...) **Unul, aşadar, e de o vârstă cu toate celelalte lucruri**; ca atare, dacă Unul în sine nu s-a născut împotriva firii, el nu se va ivi nici înaintea nici în urma celorlalte, ci deodată cu ele. Iar astfel, potrivit argumentului de faţă, **Unul nu e nici mai bătrân, nici mai tânăr decât celelalte**, după cum **nici celelalte nu sunt mai bătrâne sau mai tinere decât Unu**. Potrivit însă argumentului dinainte, Unul este deopotrivă mai vârstnic şi mai tânăr, tot aşa cum şi celelalte stau în acelaşi raport faţă de dânsul. (...)

Iată deci cum se prezintă Unu şi cum a prins el fiinţă. Ce avem de spus, însă, mai departe, în privinţa faptului că el **devine deopotrivă mai vârstnic şi mai tânăr decât celelalte lucruri, după cum şi celelalte devin tot astfel faţă de dânsul**, iar pe de altă parte **el nu devine mai vârstnic, nici mai tânăr**? Oare, privitor la devenire, lucrurile se petrec la fel ca privitor la fiinţă ori în chip diferit? (...) Eu însă măcar atâta ştiu a spune: dacă un lucru este mai vârstnic decât altul, nu mai e cu putinţă ca primul să devină încă şi mai bătrân faţă de al doilea decât ajunsese de la bun început, după cum nici lucrul acela mai tânăr nu are putinţa să devină încă şi mai tânăr; într-adevăr, dacă la mărimi inegale vin să se adauge mărimi egale, fie că în joc e timpul, fie orice alt lucru, între acestea va dăinui veşnic aceeaşi diferenţă pe care o aveau dintâi. (...) Aşadar, existentul n-ar fi să devină nicicând mai vârstnic sau mai tânăr decât un alt lucru existent, dacă cele două diferă întotdeauna ca vârstă în mod egal; dimpotrivă, primul lucru este şi a fost mai vârstnic, pe când celălalt este şi a fost mai tânăr, dar ele n-au avut o devenire de acest fel. (...) **Unul** care fiinţează, aşadar, **nu devine nici el vreodată mai bărân sau mai tânăr decât celelalte lucruri existente**. (...)

Vezi, însă, dacă acestea din urmă nu devin mai vârstnice şi mai tinere pe temeiul următor. (...) Pe temeiul că Unu s-a arătat a fi mai vârstnic decât celelalte şi, deopotrivă, celelalte lucruri s-au arătat a fi mai vârstnice decât Unul. (...) Dacă Unul este mai vârstnic faţă de celelalte, înseamnă că a dăinuit mai mult timp decât celelalte. (...) Şi mai gândeşte-te la aceasta: dacă la timp mai mult şi la timp mai puţin adăugăm timp egal, mai multul timp şi mai puţinul timp vor diferi oare prin acelaşi raport sau printr-un raport mai mic?

- Printr-un raport mai mic.

- Prin urmare, diferenţa de vârstă care există încă de la bun început între Unu şi celelalte lucruri nu va continua să fie aceeaşi ci, dimpotrivă, primind un timp egal, diferenţa de vârstă va fi proporţional mai mică decât anterior. (...) Dar cel ce faţă de un altul diferă în vârstă cu mai puţin decât înainte *nu devine oare mai tânăr* ca înainte în raport cu aceia faţă de care fusese mai vârstnic? (...) Dar dacă el

devine mai tânăr, atunci acele lucruri nu devin la rândul lor mai vârstnice ca înainte, în raport cu Unu? (...) Prin urmare, *ceea ce a fost mai tânăr devine mai vârstnic* față de ceea ce a fost dintâi și este totodată mai vârstnic; însă mai tânărul nu este niciodată mai bătrân, ci îmbătrâneşte mereu față de acela mai bătrân; într-adevăr, cel din urmă tinde a fi tot mai tânăr, pe când primul tinde a fi tot mai vârstic. La rândul său, cel mai vârstnic devine în acelaşi chip mai tânăr față de acel mai tânăr. Mergând fiecare spre contrariul lor, cei doi şi devin contrari: pe de o parte, mai tânărul devine mai vârstnic în raport cu mai vârstnicul, pe de altă parte - mai vârstnicul devine mai tânăr în raport cu mai tânărul; însă, *a fi* astfel până la capăt nu le stă în putință. Într-adevăr, dacă ar ajunge să fie, nu ar mai deveni, ci de-a dreptul ar fi. În fapt, însă, ei doar devin mai vârstnici între ei şi mai tineri între ei; **Unul, pe de o parte, devine mai tânăr în raport cu celelalte lucruri**, întrucât s-a arătat ca fiind mai vârstnic şi ca mai întâi născut, pe când **celelalte lucruri se dovedesc mai bătrâne** decât Unul şi ca luând ființă înaintea lui. Potrivit aceluiaşi temei, celelalte lucruri se raportează şi ele în acelaşi mod față de Unul, întrucât s-au dovedit mai vârstnice decât acesta şi au prins ființă mai întâi. (...)

Prin urmare, întrucât niciunul dintre cei doi [contrari] nu devine mai vârstnic decât celălalt şi nici mai tânăr, diferă mereu printr-un acelaşi număr, încât Unul nu devine mai vârstnic sau mai tânăr decât celelalte lucruri, după cum nici celelalte lucruri nu devin astfel în raport cu Unul; iar întrucât, pe de altă parte, se impune ca acel ce apare mai întâi să difere într-o mereu altă proporție de cel ce apare mai târziu, iar ultimul să difere în acelaşi fel de primul, se impune ca, tot aşa, celălalte decât Unul să devină deopotrivă mai bătrâne şi mai tinere ca acesta, pe când acesta din urmă, Unul, să devină tot aşa, [mai bătrân şi mai tânăr] față de celelalte lucruri. (...)

Potrivit tuturor acestor considerente, **Unul însuşi, atât în raport cu sine, cât şi cu celelalte lucruri, *este* şi, totodată *devine*, mai vârstnic şi mai tânăr**, însă totodată **nu este şi nu devine nici mai vârstnic nici mai tânăr** în raport cu sine şi cu celelalte. (...)

Întrucât, însă, Unul participă la timp şi la concomitenta îmbătrânire şi întinerire, nu este oare necesar să participe şi la *odinioară*, la *mai târziu* şi la *acum*, odată ce ia parte la timp? (...) Aşadar, Unul a fost, el este şi va fi, el a devenit, devine şi va deveni. (...) Tot aşa, de la dânsul vine şi-i revine ceva ce era, este şi va fi. (...)

Există, aşadar, şi cunoaştere şi părere şi simțire a lui; noi înşine chiar, în clipa de față, ne preocupăm de el şi căutăm toate acestea.

(...) **Are, deci, nume şi înţeles, poate fi rostit şi înţeles**; iar tot ce revine celorlalte lucruri este valabil şi pentru Unul. (...)

Să mai spunem cum stau lucrurile şi într-un al treilea fel. Dacă Unu este aşa cum l-am desfăşurat, fiind deopotrivă unu şi plural şi nefiind nici unu nici plural şi este totodată părtaş la timp, oare nu este necesar ca el să participe la fiinţă - întrucât *este* Unu - şi totodată să nu participe la fiinţă - întrucât *nu este?* (...)

Dar, oare, când el participă, să fie cu putinţă tocmai atunci să nu participe? Sau când nu participă, tocmai atunci să participe?

- Nu e cu putinţă.

- Este, aşadar, un timp în care participă şi mai este un alt timp în care nu participă? Fiindcă numai în chipul acesta va putea să participe şi, totodată, să nu participe la un acelaşi. (...) Prin urmare, nu există şi un timp când prinde să ia parte la fiinţă, cât şi un timp când se îndepărtează de la ea? Altminteri, cum i-ar sta cu putinţă când să aibă parte, când să nu aibă parte de un acelaşi, dacă nu admitem că prinde cândva să aibă parte - şi conteneşte cândva să aibă parte? (...) Dar a fi părtaş la fiinţă nu înseamnă, după tine, tocmai a lua fiinţă? (...) Dar a te îndepărta de fiinţă nu înseamnă desfiinţare şi pieire? (...) S-ar părea, prin urmare, că Unul luând fiinţă şi desfiinţându-se, **se naşte şi piere**. (...)

Fiind el, însă, Unu şi plural, născut şi pieritor, oare atunci când prinde fiinţă ca Unu, el nu piere, desfiinţat ca plural, iar când devine plural, nu piere el ca Unul? (...) Dar, întrucât devine Unu şi plural, nu este deopotrivă necesar să se **despartă de sine** şi să se **adune la sine**? (...)

Dar când devine neasemenea şi asemenea, nu este necesar să **iasă din asemănare** şi să **intre în asemănare**? (...)

Iar când devine mai mare şi mai mic şi egal, oare nu urmează a **creşte**, **a scădea** şi **a ajunge egal**? (...)

Dar atunci când, mişcându-se, se opreşte şi când, stătător, se pune în mişcare, schimbarea lui cere negreşit ca el să nu fie în nici un timp. (...) În repaos mai întâi şi apoi mişcându-se sau mai întâi mişcându-se iar apoi oprindu-se, - el trece prin stări ce n-ar putea fi încercate în absenţa schimbării. (...) Nu încape însă timp în care un lucru poate deodată să fie şi nemişcător şi nestătător. (...) Dar nici să se schimbe fără a suferi schimbare nu e cu putinţă. (...)

Dar atunci când, *în ce timp*, se schimbă? Întrucât nici ca nemişcător şi nici ca în mişcare aflat el nu se schimbă, după cum nici ca aflat în timp. (...) Să existe atunci lucrul acesta straniu în care s-ar găsi tot ce se schimbă, când se schimbă?

- Care lucru şi de ce fel?

- E vorba de acel *deodată*. Într-adevăr, *deodată* pare să însemne ceva de ordinul unei schimbări într-o direcţie sau alta. Din nemişcarea încă nemişcată nu se produce mişcare, cum nici din mişcarea încă mişcătoare; dar acest *deodată*, această stranie natură la mijloc între mişcare şi repaus şi aflată în afară de timp este lucrul către care şi de la care se schimbă atât mişcătorul, cel ce se îndreaptă către repaus, cât şi nemişcătorul, care spre mişcare se îndreaptă. (...) Dar şi Unul, întrucât stă în repaus şi deopotrivă se găseşte în mişcare, se va schimba în ambele direcţii - fiindcă numai astfel împlineşte amândouă aceste rosturi - iar schimbându-se el se schimbă deodată; ori, **atunci când se schimbă, el nu se poate găsi în vreun timp** şi ca atare nu va fi în mişcare şi nu va fi nemişcător. (...)

Nu la fel se petrec însă lucrurile şi în cazul celorlalte schimbări? Când se schimbă de la fiinţă la pieire sau de la nefiinţă la apariţie, [Unu] se află între anumite mişcări şi repausuri, încât nu se poate spune nici că este şi nici că nu este în clipa aceea, nici că se naşte, nici că piere. (...) Pe acelaşi temei, însă, atunci când se îndreaptă dinspre Unu către pluralitate şi dinspre pluralitate către Unu, nu este nici Unu, nici plural, nu se desparte de sine şi nu se reuneşte în sine. Tot astfel, preschimbându-se din felul său de a fi asemenea în acel de a fi neasemenea sau din neasemenea în asemenea, el nu este totuşi asemenea, nici neasemenea, nu intră în asemănare şi nu iese din asemănare; preschimbându-se din mic în mare şi în egal şi îndreptându-se către contrarii, el nu va fi nici mic, nici mare, nici egal, nu va fi nici în creştere, dar nici în descreştere, cum nici pe cale de a fi tot atât. (...) Prin urmare, **dacă este, Unu primeşte toate aceste însuşiri.»**

*

Ipoteza a treia (157c-159b) spune de asemenea că „este Unu", neavând însă identitate cu sine şi nefiind nici predicabil. Înseamnă că, deşi se admite că Unul este, Multiplul are identitate şi predicabilitate, ceea ce înseamnă din nou o separare a imanentului de transcendent, în care Unul, lăsat deoparte, nu întemeiază. Predicabilitatea multiplului este contradictorie deoarece neexistând raportul de întemeiere cu Unul, nu avem la dispoziţie un *termen mediu* (Unul a fost izolat). Deşi considerat iniţial ca având identitate, Multiplul este imposibil de considerat unitar.

Este ipoteza separării sensibilului de inteligibil, pe care avansase Socrate în prima parte a dialogului, ipoteză finalizată cu aporii datorate tocmai predicării despre Multiplu (Formele, neraportate la un Unu suprem, dar şi lucrurile sensibile, pe de altă parte). Înţelegem acum că Parmenide îl „certase" pe Socrate

pentru „graba" cu care şi-a fixat drept obiect al gândirii Formele în sine, adică Multiplul. Apăruse necesitatea exerciţiului henologic, adică necesitatea raportării la Unu. În acelaşi fel, pe parcursul acestei ipoteze apare aceeaşi necesitate.

Din punct de vedere ontologic, concluzia este cea a imposibilităţii de a vorbi în mod autonom despre Multiplu în lipsa Temeiului (Unu), căci nu există un temei al gândirii în lipsa unui temei ontologic.

Ipoteza a patra (159b-160b) atribuie Unului fiinţă şi identitate, dar încearcă a predica despre Multiplu. Se va vorbi astfel despre un presupus Multiplu fără identitate, fără fiinţă, doar predicabil. Un teren al Multiplului în lipsa Unului, deci al iluzoriului, care afirmă pluralitatea totală, necauzată, suficientă sieşi şi justificată *doar* ca obiect de discurs. Relaţiile se dovedesc arbitrare iar relativismul este excesiv.

Multiplul nu participă la Unul, excluzându-l, prin urmare nici măcar *părţile* sale nu vor fi unitare. Ceea ce înseamnă că de fapt predicabilitatea unui astfel de Multiplu este problematică. Se va conchide că „Unul este orice".

Odată cu **ipoteza a cincea** (160b-163b) fiinţa trece de partea Multiplului, afirmându-se: „Unul nu este". Se încearcă însă predicabilitatea Unului, presupunându-i-se o identitate de tip tautologic. Având fiinţă, Multiplul are temei, dar obiect al gândirii rămânând Unul se ajunge la o serie enunţiativă a cărei referinţă lipseşte, dovedindu-se în final că ea este abuzivă („Unul se preface şi nu se preface", „Piere şi nu piere", „Se naşte şi nu se naşte" – 163 a,b). Predicabilul inexistent nu este decât un inefabil.

Ipoteza a şasea (163b-164b) cercetează un Unu presupus predicabil care însă nu are fiinţă şi nici identitate. Gândirea contemplă o non-realitate, o lipsă absolută de determinare. Raţionamentul ar putea fi reconstituit astfel: Unul nu este, deci nu are fiinţă, deci nu e nicăieri. Nu participă la fiinţă, deci nu o poate pierde sau primi, deci nu se naşte şi nu piere, deci nu *devine* altul, ceea ce înseamnă că nu are mişcare. Neavând nici predicate, nu poate fi cunoscut, deci nu e în nici un fel. E neant.

Ipoteza a şaptea (164b-165e) este cea în care Unul nu este, în schimb Multiplul are fiinţă şi predicabilitate, nefiind identic. Se cercetează deci Multiplul, lipsit de Unul dar având fiinţă (temei în sine). Un Multiplu neunitar, deci neidentic, o alteritate infinită. Un *pluralism* ontologic, un fel de monadologie căreia îi lipseşte *armonia*, căci este „mulţime", „îngrămădire", fără număr şi ordine. Este o „părere" de unu, o repetiţie nesfârşită de tautologii formale, căci suportul ontologic al identităţii este absent. Predicabilitatea unui astfel de Multiplu nu dă o cunoaştere ci, cel mult, o *opinie*.

Ipoteza a opta (165e-166c) este reversul celei dintâi, în care se afirmă fiinţa, identitatea şi predicabilitatea Multiplului. Unul (temeiul) lipseşte cu desăvârşire, aşa cum în prima ipoteză lipsea Multiplul. Dacă acolo se ajungea la un exces de predicaţii tautologice, aici acestea nu mai sunt posibile datorită caracterului inerent contradictoriu: „Multiplul este diferit de Unu şi diferit de Plural". Putem urmări acest fragment extrem de scurt şi clar.

[165e-166c] «Să ne mai întoarcem o singură oară la început şi să spunem ce trebuie să fie celelalte lucruri, altele decât Unul, dacă Unul însuşi nu este. (...)

Prin urmare, celelalte nu vor fi Unul.(...) Dar nici plurale; într-adevăr, în ce e plural se va găsi şi Unu. Dimpotrivă, dacă nici o pluralitate nu este Unu, atunci toate nu sunt nimic, astfel că nici nu vor fi pluralităţi. (...) Dar dacă în celelalte nu este de găsit Unul, ele nu vor fi nici plurale nici unu. (...) Şi nici nu vor apare ca Unul sau ca plurale. (...) Întrucât în nici un fel şi în nici o situaţie celelalte lucruri nu au vreo comuniune la cele inexistente şi nici un lucru din rândul celor inexistente nu aderă şi nu e de găsit la celelalte lucruri; într-adevăr, inexistentele nu au părţi. (...) Prin urmare, în cazul celorlalte lucruri, nu încape nici părere, nici închipuire a inexistentului, iar inexistentul nu este gândit în legătură cu celelalte lucruri, în nici o situaţie şi în nici un fel. (...) Prin urmare, dacă Unul nu este, nici un lucru din rândul celorlalte nu poate fi gândit, nici ca unu şi nici ca plural; fără Unu, este cu neputinţă să gândim şi pluralitatea. (...) Prin urmare, dacă Unu nu este, celelalte lucruri nu sunt nici ele, după cum nu sunt nici gândite ca Unu sau ca plurale. (...) Prin urmare, nu sunt nici asemenea nici neasemenea. (...) Dar nici identice nici diferite nici în contact nici separate; tot astfel, nimic din toate altele câte s-au dovedit mai sus ca vădindu-se cu privire la celelalte lucruri, nimic din acestea nu există şi nu se vădeşte în cazul celorlalte lucruri dacă Unul nu este. (...) Prin urmare, dacă am rosti cu un cuvânt: Dacă Unu nu este, nimic nu este, am avea oare dreptate?

- Întru totul, fără discuţie!»

Platon. Dialogul *Sofistul.*

Consideraţii introductive. Problema pusă în discuţia acestui dialog este una vitală pentru gândirea lui Platon: ce este sofistul, omul politic şi respectiv filosoful? Pentru că personajele din *Sofistul* se vor opri la definiţia sofistului, se admite faptul că alt dialog, *Omul politic,* continuă discuţia începută aici.

Pe de altă parte, dialogul *Sofistul* se plasează în prelungirea directă a lui *Theaitetos,* dialog despre cunoaştere, unde *aceleaşi* personaje (care aici, în *Sofistul,* se întâlnesc „potrivit înţelegerii de ieri") încercaseră să răspundă la întrebarea „Ce este cunoaşterea?", deschizând cu aceasta problematica *definiţiei.*

Putem vorbi deci despre o succesiune *Theaitetos – Sofistul – Omul politic,* trei dialoguri cu tematică unitară axate în jurul problemei *definirii* unor termeni[1]. Nu este lipsit de interes să remarcăm faptul că aceeaşi succesiune o propunea şi Trasyllos, în primul secol după Hristos, aşezând însă în fruntea ei dialogul *Cratylos,* un dialog despre înţelesul numelor. Putem înţelege astfel că, în percepţia grămăticului antic, cele patru dialoguri urmăreau istoria unor probleme ce s-ar putea reuni sub intenţia lămuririi unor dificultăţi de tip socratic, stabilind în acelaşi timp „planul de lucru" al platonismului: a) sunt cuvintele simple convenţii arbitrare – cum susţin sofiştii – sau nu? (în *Cratylos,* dialog al cărui pasaj final dezvăluie miza sa reală: problema posibilităţii cunoaşterii); b) Ce este cunoaşterea şi cum poate ea să aibă loc? (în *Theaitetos*); c) cine sunt „actorii" principali care îşi dispută aceste probleme: Sofiştii (în *Sofistul*), oamenii politici (în *Omul politic*) şi filosofii (tema unui dialog plănuit dar niciodată scris de Platon, ce ar fi trebuit să se numească chiar *Filosoful,* şi despre care exegeţii sunt de acord că ar fi conţinut rezolvarea problemelor deschise în primele trei[2]).

Diogene Laertios[3] numeşte „dialoguri logice" gruparea: *Omul politic, Cratylos, Parmenide* şi *Sofistul,* iar exegeza modernă a convenit că există cinci dialoguri cu o tematică unitară ce pot fi grupate sub denumirea de „dialoguri

---

[1] Este o succesiune asumată şi de W.K.C. Guthrie, în *A History of Greek Philosophy. The later Plato and the Academy,* Cambridge University Press, 1978, pp. 122-123.

[2] Guthrie, în *op.cit.*, p. 123, spune că „Cînd *Sofistul* şi *Omul politic* nu trebuie să uităm că ele nu sunt decât primele două părţi ale unei trilogii neterminate. Vizitatorul trebuie să descrie trei specii şi acest lucru este repetat la începutul *Omului politic*, unde Theodoros îl roagă să treacă la următoarele două în ce ordine îi convine, iar vizitatorul răspunde că nu va renunţa până nu se va fi ocupat de amândouă în întregime." A se vedea şi notele 1 şi 2 de la aceeaşi pagină. În ce priveşte prezenţa dialogului *Cratylos* în această succesiune, ea nu mai este valorificată de exegeza modernă, având în vedere că aceasta a renunţat la problematica *clasificării* dialogurilor platoniciene, în favoarea stabilirii *cronologiei.* Ordinea lui Trasyllos fusese o clasificare *tematică* ce nu ţinea cont neapărat de ordinea temporală a redactării dialogurilor. Este totuşi cel puţin interesant de observat că în *Sofistul,* de exemplu, exerciţiul dihotomiei pare uneori a ţine cont de faptul că unele realităţi trebuie lăsate de o parte „ca neavând nume" (de exemplu la 220 a).

[3] Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, III, 49-50.

dialectice", deoarece Platon utilizează în ele metoda dialectică[1]. Exegeza modernă acceptă, de altfel, că succesiunea: *Theaitetos, Parmenides, Sofistul, Omul politic* este destinată a fi citită în acestă ordine, după o sugestie a lui Platon însuşi.

1. Definiţia prin dihotomie. Ce este sofistul ?

Strâns legată de dialectica platoniciană este *metoda diviziunii,* utilizată de Platon în acest dialog, o metodă ce precede silogistica bivalentă aristotelică şi se diferenţiază de ea. Logica aristotelică (ceea ce avea să devină logica clasică bivalentă) operează cu *valori de adevăr,* divizând propoziţiile în *adevărate* şi *false.* Diviziunea platoniciană este mai degrabă una de tip semantic, în care obiectul despre care se enunţă este caracterizat prin atribuirea a două determinaţii generale (de exemplu: „meşteşugurile sunt de două feluri: de producere şi de luare în stăpânire"). În acest fel sfera de discurs este epuizată complet, „nescăpând nimic":

«Nici un gen de lucruri nu s-ar putea lăuda că scapă din strânsoarea metodei puse în joc, într-o materie ce poate fi cercetată aşa, în parte ca şi în întreg.» (*Sofistul,* 235c)

Prin metoda diviziunii Platon încearcă să ajungă la *definiţii,* operând dihotomii succesive ale sferei de discurs până la obţinerea unui gen proxim şi a unei diferenţe specifice. În *Sofistul* şi nu numai, există o suprapunere a *analogiei* şi *metodei diviziunii,* în sensul că Platon divizează sfera unui termen ce are un conţinut analog celui urmărit în mod real. În cazul de faţă, deşi încearcă să obţină o definiţie a sofistului, Platon operează cu termenul de „pescar", considerat a reprezenta un analog perfect al celui dintâi, ambii termeni desemnând de fapt *meşteşuguri.*

*

Străinul din Elea îşi „intră în rol" imediat după ce Socrate îşi exprimă dorinţa de a afla ce crede el despre „sofist, omul politic şi filosof". Cele trei preocupări sunt întrunite într-o enumerare ce lasă înadins deschisă ambiguitatea: sunt ele trei preocupări diferite sau este vorba numai despre trei *nume* diferite ale unuia şi aceluiaşi lucru?

Străinul precizează de la început că înţelege prin cei trei termeni denumiri ale unor lucruri diferite, adăugând însă că a stabili ce este fiecare dintre ei „nu e treabă măruntă, nici uşoară". Va propune, aşa cum procedează Platon şi în dialogul *Republica,* apelul la un model simplificat: definirea unui obiect mai clar şi

---

[1] V. Alexandru Surdu, „Introducere la dialogurile logice", în Platon, *Opere,* vol. VI, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, pp. 8-9. Aceste dialoguri mai sunt numite şi „megarice" deoarece Platon le-ar fi scris în perioada refugiului său la Megara. De asemenea, aceste cinci dialoguri mai sunt cunoscute şi sub denumirea de „dialoguri metafizice".

mai bine cunoscut: pescarul, de exemplu. Evident, modelul ales nu este întâmplător deoarece, ca în *Republica,* el trebuie să arate „mărit" ceea ce nu poate fi văzut clar în mod direct. Sofistul este deci asemuit dintru început cu un pescar, el fiind, în felul lui, cum se va vedea, un „pescar de oameni".

Prima parte a dialogului conține astfel șase definiții ale „pescarului"-sofist, obținute printr-o metodă dihotomică ce constă în stabilirea succesivă a unor determinații complementare, în chip binar, și eliminarea celor de prisos, după o schemă logică simplă de genul „da-nu".

Analogia între pescar și sofist.

[218b-221c] «STRĂINUL[1] (...) Acum ne revine să întreprindem cercetarea împreună, făcând cu precădere începutul de la sofist, după câte mi se pare potrivit, așadar căutând și punând în lumină în chip argumentat ce anume ar fi. Căci în realitate, în clipa de față noi nu avem în comun despre acesta, tu și cu mine, decât numele, pe când ce anume denumim fiecare s-ar putea să rămână ceva propriu fiecăruia dintre noi. Numai că întotdeauna și cu privire la orice trebuie să cazi de acord cu celălalt despre lucru însuși, pe căi întemeiate, mai degrabă decât asupra numelui fără de nici o întemeiere. În ce privește seminția pa care ne gândim s-o cercetăm acum, nu e chiar cel mai lesne de prins ce e sofistul în el însuși. Totuși, când e vorba de întreprins ceva ca lumea în materie de lucruri mari, tuturor și dintotdeauna ni s-a arătat că e necesar să faci un efort de cercetare în cele mici și lesne de aflat, înainte de a ajunge la primele. Eu unul reținacum pentru noi, Theaitetos, sfatul acesta, de a ne exercita pe o temă mai ușoară în cercetarea dorită, de vreme ce socotim greu și anevoie de vânat specia sofistului – în cazul că tu nu i cumva de indicat vreo cale mai nimerită.

THEAITETOS Dar nu am.

STRĂINUL Atunci vrei să ne facem încercarea urmărind o temă de rând, spre a stabili exemplul pentru una mai înălțată?

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Ce să ne propunem însă, ca mai lesne de cunoscut și mai însemnat, dar la fel de greu de definit ca o temă dintre cele mari? Să luăm de pildă cazul pescarului cu undița. Nu este el ceva bine cunoscut oricui și lipsit de vreo însemnătate deosebită?

THEAITETOS Așa e.

STRĂINUL În schimb felul de a analiza cazul lui, ca și întemeierea lui rațională, nădăjduiesc să nu fie nepotrivite pentru cele ce urmărim. (...) Să începem cu el, așadar, și anume pe această cale.

---

[1] Textul este preluat după Platon, *Sofistul,* în *Opere,* vol. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989. Traducerea dialogului *Sofistul* aparține lui Constantin Noica.

Spune-mi, oare trebuie să-l socotim priceput în ceva, sau un ins lipsit de meşteşug şi doar înzestrat cu cine ştie ce altă perspicacitate?

THEAITETOS Câtuşi de puţin lipsit de meşteşug.

STRĂINUL Numai că, în materie de meşteşuguri, există, în mare, două specii. (...) Există, pe de o parte, meşteşugul cultivării pământului şi tot ce ţine de preocuparea noastră pentru trupul muritor, ca şi pentru aşa-zisele mijloace de trai făurite şi plăsmuite pentru acesta, după cum există ceea ce ţine de imitarea a ceva, putând fi cuprinse toate sub un singur nume.

THEAITETOS În ce fel şi sub ce nume?

STRĂINUL Privitor la orice lucru pus pe lume de cineva fără să fi avut fiinţă dinainte, noi spunem că lucrul făcut este un produs, în timp ce făptuitorul e un producător. (...) Putem vorbi aşadar despre capacitatea de producere, ce le cuprinde pe toate.

THEAITETOS Fie.

STRĂINUL În schimb apoi, în ce priveşte întreaga învăţătură şi cunoaştere ca specie, precum şi arta de-a câştiga bani, arta de-a purta lupte atletice, arta de-a vâna, la ele toate, dat fiind că nici una nu este creatoare de ceva, ci fie se înstăpâneşte prin cuvânt şi faptă asupra realităţilor date, fie ia lucrurile din stăpânirea celor ce le deţineau, din toate aceste pricini s-ar putea spune că trebuie cuprinse laolaltă drept părţi ale unui meşteşug, ce s-ar numi: de luare în stăpânire.

THEAITETOS S-ar cuveni aşa.

STRĂINUL Atunci, de vreme ce printre meşteşuguri unele sunt sunt de luare în stăpânire, altele de producere, Theaitetos, în care dintre ele să rânduim pe cel al pescarului cu undiţa?

THEAITETOS E limpede că printre cele de luare în stăpânire.

STRĂINUL Dar nu este meşteşugul luării în stăpânire de două specii, unul de-a obţine schimburi de bună voie, prin daruri sau prin vânzare şi cumpărare, celălalt de a-şi însuşi lucrurile fie prin fapta întreprinsă, fie prin cuvânt?

THEAITETOS Aşa s-ar arăta, potrivit celor spuse.

STRĂINUL Cum însă? Arta de a-şi însuşi ceva nu trebuie şi ea împărţită în două?

THEAITETOS În ce fel?

STRĂINUL Socotind tot ce se făptuieşte pe faţă drept act de luptă, ce se făptuieşte pe ascuns, drept act de vânătoare.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Ar fi atunci nefiresc să nu împărţim în două şi meşteşugul de-a vâna.

THEAITETOS Spune, cum.

STRĂINUL Divizând în vânătoarea celor neînsufleţite, de o parte în a celor însufleţite, de alta.

THEAITETOS Bineînţeles, de vreme ce există amândouă.

STRĂINUL Cum n-ar exista? Dar să lăsăm deoparte vânătoarea celor neânsufleţite, ca beavând nume, în afară de cazul scufundărilor în mare şi câteva rare de acest fel; în schimb cealaltă vânătoare, a fiinţelor însufleţite, este de numit vânătoare de vieţuitoare.

THEAITETOS Aşa să fie.

STRĂINUL Acum însă, nu ar fi ceva potrivit să indicăm două genuri ale vânătorii de vieţuitoare, anume vânătoarea celor pedestre, împărţită în multe specii şi sub multe nume, ca fiind vânătoare a fiinţelor ce merg pe uscat, cealaltă vânătoare a vieţuitoarelor ce înoată, aşadar de fiinţe acvatice?

THEAITETOS Întru totul potrivit.

STRĂINUL De fapt, în lumea înotătoarelor noi deosebim genul înaripat, de-o parte, de cel acvatic propriu-zis, de alta[1].

THEAITETOS Nici vorbă.

STRĂINUL Iar despre întreaga vânătoare a genului înaripat se spune îndeobşte că este de păsări. (...) Cât despre cea a soiului acvatic, se poate spune că ţine întreagă de pescuit. (...) Acum, această din urmă vânătoare să n-o divizăm în cele două părţi mai mari ale ei?

THEAITETOS În ce părţi?

STRĂINUL În cele ce reies din faptul că vânătoarea se face uneori prin prindere, alteori prin lovire.

THEAITETOS Cum înţelegi asta şi în ce fel o deosebeşti pe fiecare?

STRĂINUL Pe una, prin aceea că tot ce se prinde prin împresurare şi luare în captivitate se numeşte pe drept captură.

THEAITETOS Sigur că da.

STRĂINUL Plasele, năvoadele, laţurile, coşurile şi cele de acest soi să le numim noi altfel decât mijloace de capturare?

THEAITETOS Defel.

STRĂINUL Aşadar această parte a pescuitului o vom numi vânătoare prin captură, sau aşa ceva.

THEAITETOS Da.

---

[1] Această împărţire pare azi cel puţin bizară. Reprezentarea zburătoarelor ca făcând parte din înotătoare are în vedere de fapt bipartiţia fiinţelor vii în fiinţe de pământ („umblătoare") şi fiinţe de mediu fluid, ca să spunem aşa, adică fiinţe care se deplasează „înotând" într-un mediu ca apa sau aerul. Este totuşi posibil ca diviziunile practicate de Platon aici să aibă un caracter autoironic, metoda diviziunii făcând parte din setul de practici constante ale lui Platon pe care, se ştie, la bătrâneţe şi le critică.

STRĂINUL Pe când cea întreprinsă cu undița şi cu lovituri de trident este deosebită; laolaltă va trebui să vorbim acum despre vânătoarea prin lovire. Sau cum, Theaitetos, s-o numim mai bine?

THEAITETOS Să nu ne sinchisim de nume, ajunge şi acesta.

STRĂINUL La vânătoarea prin lovire, acum, cred că cea întreprinsă noaptea, la lumina focului, ar putea fi denumită potrivit vânătoare la foc. (...) Cât despre cea de ziuă, în măsura în care tridentele au şi ele cârlige în vârfuri, denumirea potrivită ar fi de pescuit cu cârlige.

THEAITETOS Aşa se şi spune.

STRĂINUL Iar la vânătoarea cu cârlige prin lovire, un fel se întreprinde de sus în jos, prin folosirea mai ales a tridentelor,, numindu-se cred, pescuit cu tridentul.

THEAITETOS După vorbirea unora.

STRĂINUL Partea rămasă reprezintă, ca să spunem aşa, o specie unică.

THEAITETOS Anume care?

STRĂINUL Pescuitul cu cârlig prin rănirea opusă celei dintâi, anume lovind peştii nu oriunde se nimereşte în corp, cum se întâmplă cu tridentul, ci de fiecare dată în capul şi gura vânatului, astfel încât să poată fi tras de jos în sus, cu nuiele şi trestii. Iar pentru acest soi de pescuit, ce nume să spunem, Theaitetos, că ar trebui dat?

THEAITETOS Mi se pare că tocmai ce ţinteam adineauri să aflăm a fost obţinut acum.

STRĂINUL Aşadar de rândul acesta tu şi cu mine am ajuns la o înţelegere asupra pescuitului cu undița nu numai în ce priveşte numele, ci am căpătat pe deplin şi o raţiune definitorie pentru lucru însuşi. Într-adevăr, din cuprinsul artelor şi meşteşugurilor, jumătate era de luare în stăpânire; luarea în stăpânire însemna, în jumătatea ei, a-şi însuşi lucrul, însuşirea lucrului însemna vânătoare, vânătoarea la rândul ei este, în jumătatea ei, de fiinţe vii, iar aceasta poate fi de fiinţe acvatice, care la rândul ei înseamnă în jumătatea ei de jos pescuitul, iar pescuitul poate fi prin rănire, având ca diviziune rănirea cu ajutorul cârligului. În cazul celei din urmă, avem rănirea prin tragere de jos în sus, luându-şi numele după însăşi acţiunea săvârşită. Ea este cea căutată, pe numele ei fiind pescuitul cu undița.

THEAITETOS Aşa ni s-a şi arătat îndeajuns, cu totul.»

Metoda dihotomiei. S-a stabilit, prin intermediul acestei analogii, un întreg „arbore" platonician al meşteşugurilor, care va fi dezvoltat ulterior pentru obţinerea definiţiilor posibile ale sofistului[1]. Această metodă dihotomică face

[1] Reconstituirea acestui „arbore" rămâne ca temă pentru seminar.

parte din ceea ce la Platon se numeşte *diviziune* (**διαίρεσις**), o metodă dialectică prin care se urmăreşte diviziunea genului în specii. Uneori metoda este folosită pentru a divide un set amorf de lucruri particulare în „felul lor de a fi", fiind deci o *clasificare.* În cazul de faţă avem de a face cu o ipostază particulară a diviziunii, *dihotomia,* ipostaza prezentă mai ales în dialogurile socratice.

Dialectica include deci mai multe lucruri: *dihotomia* (mai ales în dialogurile socratice), *clasificarea* (se aplică de obicei lucrurilor particulare) şi *diviziunea* propriu-zisă, a genului în specii. Toate aceste trei elemente corespund definiţiei – destul de largă – pe care o formulează Platon pentru diviziune: „a divide în acord cu felurile lucrurilor, a nu lua o formă drept alta" (*Phaidron,* 265 d, *Sofistul,* 253d).

Dialecticii („tehnică a împărţirii lucrurilor conform felului lor") i se opune *eristica,* lipsa acestei tehnici (*Republica,* 454a). Există şi un procedeu opus diviziunii, acela de „adunare împreună" a lucrurilor pentru a forma o specie, un prodeceu sintetic, reversul diviziunii (numit **συναγωγή**).

Dihotomia practicată de Platon aici în *Sofistul* a fost considerată bizară de către mulţi exegeţi, spunându-se că ar fi vorba despre o satirizare de către Platon a propriei sale metode.

Fiind metoda căreia Platon i-a fost cât se poate de fidel, făcând parte din fondul de „moşteniri socratice" (se pare că ea era des folosită şi în Academie mai ales ca metodă de clasificare biologică), unii exegeţi îşi asumă presupoziţia că este vorba aici despre o autoironie a lui Platon la adresa propriei lui metode, menită a face parte din tendinţa autocritică pe care Platon şi-a asumat-o la bătrâneţe.

Se pare că metoda diviziunii era, în epocă, atât de cunoscută ca apanaj al Academiei lui Platon, încât s-a păstrat o semnificativă parodie a poetului comic Epicrates care spune că Platon, Speusip şi Menedemus (membri ai Academiei lui Platon) „îi învaţă pe oameni să dividă animalele, copacii şi plantele pentru a-i determina să clasifice corect dovleacul"[1].

Obţinerea primei definiţii a sofistului: înstăpânire asupra sufletului prin falsă educaţie, privată, retribuită de cei tineri şi bogaţi.

[221c-223b] «STRĂINUL Haide atunci să întreprindem a afla, pe baza acestui exemplu, ce anume este sofistul.

THEAITETOS Da, cu toată atenţia.

STRĂINUL La prima cercetare pe care am întreprins-o, problema era: dacă pescarul cu undiţa trebuie socotit un neştiutor, sau stăpân pe un meşteşug anumit.

THEAITETOS Aşa era.

---

[1] *Apud* W. K. C. Guthrie, *Op. cit.*, p. 132.

STRĂINUL Acum, în cazul cel nou, să-l socotim oare pe omul nostru neştiutor, Theaitetos, sau sofist în adevăratul înţeles?

THEAITETOS Nicidecum neştiutor. Înţeleg ce vrei să spui, anume că nici nu încape vorbă ca el să fie aşa, de vreme ce poartă un astfel de nume.

STRĂINUL Un meşteşug, după câte se pare, trebuie să admitem că are şi el.

THEAITETOS Care să fie acela?

STRĂINUL Dar, pe Zeus, să nu ne fi dat noi seama că insul în cauză este înrudit cu celălalt?

THEAITETOS Cu cine, cu cine?

STRĂINUL Pescarul cu undiţa, cu sofistul.

THEAITETOS În ce chip?

STRĂINUL Amândoi îmi par ca fiind un fel de vânători.

THEAITETOS Vânător a ce, în ultimul caz? Căci despre celălalt am arătat-o.

STRĂINUL Am divizat adineauri, pare-mi-se, toată vânătoarea în două, deosebind vânătoarea de fiinţe ce înoată şi cea de fiinţe mergătoare pe uscat.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL În prima parte am cercetat cazul vietăţilor înotătoare în apă, numai. În schimb genul pedestru l-am lăsat deoparte, nedisociat, declarând că ar avea mai multe specii. (...) Aşadar până aici sofistul şi pescarul au mers umăr la umăr, ţinând amândoi de arta înstăpânirii asupra a ceva.

THEAITETOS Aşa au părut.

STRĂINUL Însă ei se dezbină odată cu vânătoarea de fiinţe vii, unul îndreptându-se spre mare, uneori şi spre râuri şi lacuri, pentru a vâna vietăţile din ele. (...) Altul se îndreaptă spre pământ şi spre fluvii diferite, pline de bogăţie şi tinereţe, ca nişte pajişti îmbelşugate, căutând să se înstăpânească asupra odraslelor de acolo.

THEAITETOS Cum înţelegi asta?

STRĂINUL La vânătoarea de fiinţe pedestre se ivesc două părţi mai mari.

THEAITETOS Care e fiecare?

STRĂINUL Prima e cea de fiinţe domestice, a doua de fiinţe sălbatice.

THEAITETOS Să existe o vânătoare de fiinţe domestice?

STRĂINUL În măsura în care omul este fiinţă domestică. Hotărăşte cum vrei, fie că nu socoteşti pe nici una domestică, fie pe o alta domestică, iar pe om sălbatic, fie în sfârşit că spui despre om cum că e o fiinţă domestică, dar nu socoteşti că există vreo vânătoare

de oameni. Alege dintre acestea ce-ţi va fi pe plac, dar arată-ne care ţi-e gândul.

THEAITETOS Eu sunt de părere, Străine, că suntem fiinţe domestice şi declar totodată că există vânătoare de oameni.

STRĂINUL Atunci să spunem că şi vânătoarea de fiinţe domestice este îndoită.

THEAITETOS După ce criteriu?

STRĂINUL Determinând, de pildă, că meşteşugul hoţiei, al luării de sclavi, al tiraniei şi, în genere, al războiului alcătuiesc laolaltă una, anume vânătoarea prin violenţă. (...) Pe când arta vorbirii în tribunale, în faţa poporului, sau arta convorbirii, din nou luate laolaltă, sunt denumite ca o singură artă, cea a puterii de convingere. (...) Iar despre arta puterii de convingere noi spunem căp are două genuri.

THEAITETOS Care sunt ele?

STRĂINUL Unul, convingerea obţinută în viaţa privată, altul în cea publică.

THEAITETOS Să acceptăm că fiecare alcătuieşte o specie.

STRĂINUL Numai că, vânătoarea din viaţa privată se întreprinde, pe de o parte prin câştig, pe de alta prin oferire de daruri.

THEAITETOS Nu înţeleg.

STRĂINUL După câte se pare, n-ai luat aminte încă la felul de a vâna al celor îndrăgostiţi.

THEAITETOS În ce privinţă?

STRĂINUL În aceea că îndrăgostiţii fac daruri celor pe care vor să-i cucerească.

THEAITETOS ce spui e foarte adevărat.

STRĂINUL Una dintre specii ar fi deci arta celui ce iubeşte.

THEAITETOS De bună seamă.

STRĂINUL La vânătoarea în vederea unui câştig, faptul de-a intra în legătură cu cineva prin atenţii şio, în genere, de a ademeni prin plăcere, obţinând un câştig numai pentru propria bună stare, un asemenea meşteşug, după câte îmi dau seama, l-am putea numi arta de-a linguşi, sau de-a face pe plac.

THEAITETOS Cum altfel să-l numim?

STRĂINUL Iar a spune sus şi tare că faci legături cu oamenii de dragul virtuţii, dar primind bani drept răsplată, să nu reprezinte oare un gen de vânătoare demn de numit într-un fel?

THEAITETOS Cum nu?

STRĂINUL Atunci, cu ce nume? Încearcă s-o spui.

THEAITETOS Dar este limpede: am făcut dovada, dacă nu mă înşel, că am dat peste sofist. Spunându-i aşa, cred că-l denumesc cu numele potrivit.

STRĂINUL Pe baza argumentării de acum, Theaitetos, vânătoarea ce se întreprinde prin arta de a se înstăpâni, vânătoarea de ființe vii, terestre, domestice, de oaemni, în viața privată, pentru câștig, cu plată, în aparență educativă, a tinerilor bogați și de neam, trebuie numită sofistică. Așa au reieșit lucrurile din argumentare.

THEAITETOS Întru totul așa.»

Definițiile 2 – 4 ale sofistului[1]: înstăpânire asupra sufletului prin comercializare de virtuți. În primul rând, sofistul este un comerciant între cetăți, în al doilea rând un negustor în propria cetate iar în al treilea rând un producător al mărfii pe care o vinde.

[223c-224e] «STRĂINUL Pe de altă parte lucrurile mai pot fi privite într-un fel; căci aceea ce căutăm acum nu ține de o artă de rând, ci de una fără îndoială deosebit de variată. Într-adevăr, din cele spuse mai sus ai putea ave aimpresia că nu e vorba de genul căutat acum, ci de un altul.

THEAITETOS În ce fel?

STRĂINUL Arta de a se înstăpâni avea două specii, una fiind pe bază de vânătoare, alta pe bază de schimb. (...) Despre partea pe bază de schimb, n-am putea cumva spune că se divide în schimb de daruei și schimb prin cumpărare?

THEAITETOS Să spunem așa.

STRĂINUL La rândul său, schimbul prin cumpărare se împarte î două. (...) Schimb prin vânzare de către producător el însuși schimb comercial, al celui care pune pe piață produsele altora.

THEAITETOS Așa întru totul.

STRĂINUL Dar la schimbul comercial, cel săvârșit în sânul cetății și alcătuind o bună jumătate din schimb nu se numaște oare comerț de trafic?

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Pe când cel făcut din oraș în oraș, prin cumpărare și vânzare, se numește negustorie. (...) Însă în cazul begustoriei, nu constatăm oare că o parte din ea se face cu produsele ce hrănesc și folosesc trupului, o alta cu cele pentru suflet, prin plată în bani?

THEAITETOS Cum înțelegi asta?

STRĂINUL Poate că bunurile ce privesc sufletul le pierdem din vedere, în timp ce pe celelalte le cunoaștem destul de bine. (...) Să dăm atunci drept exemplu întreaga artă a muzelor, purtată de fiecare

---

[1] Acestea sunt variante ale aceleiași definiții, descriind sofistul ca pe un comerciant. Începând cu acest moment Platon nu mai numerotează explicit definițiile dar va reveni cu o recapitulare la 231 d-e.

dată din oraş în oraş, achiziționată într-o parte, vândută într-alta, tot astfel desenele şi pictura, arta producătoare de minunății, sau multe altele privind sufletul, unele sortite să-l desfete, altele aduse anume şi vândute pentru preocupări serioase. Pe cel care le pune în circulație şi le vinde, este cazul să-l numim negustor, la fel de bine ca pe cel ce vinde hrană şi băutură.

THEAITETOS Foarte adevărat.

STRĂINUL Prin urmare şi pe cel care cumpărî şi vinde dintr-un oraş într-altul învățături, schimbându-le pe bani, îl vei numi la fel, nu-i aşa?

THEAITETOS Din plin.

STRĂINUL Nu s-ar putea numi, pe bună dreptate, artă declamatorie o parte din negoțul acesta în cele sufleteşti, pe când cealaltă parte, deşi ar purta un nume la fel de ridicol, ar reprezenta totuşi un trafic de cunoştințe ce ar trebui calificat prin înrudire cu activitatea corespunzătoare?

THEAITETOS De bună seamă.

STRĂINUL Iar pentru acest meşteşug al negoțului de cunoştințe, partea care priveşte virtutea trebuie să poarte un nume, cea privitoare la cunoştințe deosebite, alt nume. (...) Cu privire la asemenea alte cunoştințe, s-ar potrivi denumirea de negoț cu arte şi discipline. Cât despre prima parte, încumetă-te tu să-i dai numele.

THEAITETOS Dar ce alt nume pe care i l-aş da n-ar fi greşit, în afară de numele genului căutat acum, care este tocmai genul sofistic?

STRĂINUL Nici un altul. Atunci să-l strângem bine, rezumând şi spunând că arta sofisticii s-a dovedit, într-un al doilea rând, ca ținând de meşteşugul înstăpânirii asupra a ceva, al schimbului, al cumpărării şi vânzării, al negoțului, al negoțului cu cele sufleteşti cu privire la argumente şi alte învățături, un meşteşug de comercializare a virtuții.»

A cincea definiție: înstăpânire asupra sufletului prin controversă privată având ca scop profitul.

[225a-226a] «STRĂINUL Meşteşugul înstăpânirii era pentru noi, într-o parte a sa, arta de a lupta.

THEAITETOS Aşa era într-adevăr.

STRĂINUL Ar avea rost prin urmare să-l dividem în două. (...) Să rânduim în el de-o parte emulația, de alta întrecerea. (...) Dar în ce priveşte întrecerea, aceleia care are loc corp la corp, mai întâi, este destul de firesc şi potrivit să i se dea un nume, să spunem cel de întrecere a puterilor. (...) În schimb pentru întrecerea prin confruntarea

argumentelor, cine oare, Theaitetos, ar numi-o altfel decât arta de a controversa?

THEAITETOS Nicidecum altfel.

STRĂINUL Dar arta privitoare la controverse trebuie divizată în două.

THEAITETOS Cum?

STRĂINUL Pe de-o parte – în măsura în care împotriva unei argumentări desfăşurate se opune o argumentare tot desfăşurată, şi anume una în public, despre ce este just într-o situaţie şi ce nu este – meşteşugul se numeşte avocatură.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL În schimb celei din viaţa privată, întreţăiată de întrebări şi răspunsuri, obişnuim noi să-i dăm alt calificativ decât cel de artă a disputei în contradictoriu?

THEAITETOS Nici un altul.

STRĂINUL În arta disputei în contradictoriu, partea în care se dezbate cu privire la contracte, dar la întâmplare şi fără meşteşug, trebuie socotită o specie deosebită, de vreme ce argumantarea a identificat-o drept diferită; totuşi nu a fost cazul să i se dea un nume nici de cître înaintaşi, nici de noi. (...) În schimb a dezbate în chip meşteşugit, atât asupra celor juste şi injuste, cât şi asupra altor teme în genere, oare nu se numeşte în chip obişnuit arta discuţiei eristice?

THEAITETOS Cum nu?

STRĂINUL Dar în arta eristicii, o parte este de pierdere, alta de câştig. (...) Să încercăm acum a spune ce denumire trebuie să poarte fiecare.

THEAITETOS E necesar, într-adevăr.

STRĂINUL După judecata mea, ceea ce se întreprinde din simpla satisfacţie a îndeletnicirii cu astfel de lucruri, uitând de interesele proprii şi vorbind pentru majoritatea ascultătorilor, fără a le trezi totuşi vreo plăcere, se numeşte, pur şi simplu: vorbărie.

THEAITETOS Aşa se numeşte, într-un fel.

STRĂINUL Dar contrariul acesteia, ducând la un profit din dezbaterile întreprinse în viaţa privată, denumeşte-l la rândul tău acum.

THEAITETOS Iarăşi, cine n-ar greşi spunând altceva decât că ne iese înainte şi acum, pentru a patra oară, sofistul acela surprinzător, pe care îl tot urmărim?

STRĂINUL Deci nimic altceva nu defineşte pe sofist decât genul aducător de câştig, după câte se pare, al artei de-a disputa eristic, de-a disputa în contradictoriu, de-a controversa, de-a lupta, de-a înfrunta, de-a lua în stăpânire ceva, aşa cum ne-a arătat argumentarea.»

A şasea definiţie: înstăpânire asupra sufletului prin purificarea acestuia de falsa ştiinţă, cu ajutorul argumentaţiei contradictorii[1].

[226c-231b] «STRĂINUL Meşteşugul de-a selecta. (...) Caută să vezi acum dacă în el n-am putea surprinde două specii. (...) Dar nu încape îndoială că, în felurile menţionate de a selecta, unul despărţea ce e mai rău de ce e mai bun, altul asemănătorul de asemănător. (...) Denumirea acestui din urmă fel n-aş putea-o da; dar pentru celălalt, selectarea a ce e bun şi înlăturarea a ce e rău, pot s-o dau.

THEAITETOS Spune, ce nume?

STRĂINUL Aş zice că orice asemenea selectare s-ar putea numi, pentru toate cazurile, curăţire. (...) La rândul său felul de selectare prin curăţire nu apare el oricui ca fiind dublu? (...) Pentru tot ce este viu, se poate vorbi de un fel de curăţire lăuntrică trupească, prin acţiunea potrivită a gimnasticii şi a medicinii, iar în cele exterioare, chiar dacă invocăm aspecte de rând, toate cele înfăţişate de spălat. (...) Căci s-a separat, în cele de acum, purificarea în materie de cuget de toate celelalte, dacă înţelegem cum trebuie ce urmăreşte ea.

THEAITETOS Cred că am înţeles şi recunosc că există două specii de purificare, una dintre ele fiind cea privitoare la suflet, deosebită de purificarea corpului.

STRĂINUL Cât se poate de bine. Dar acordă-mi atenţie şi pentru cele ce urmează, când încercăm să divizăm în două părţi cele expuse. (...) Nu spunem noi oare că viciul este altceva decât virtutea, în sânul sufletului?

THEAITETOS Cum altfel?

STRĂINUL Iar purificarea însemna să renunţi la una din părţi, izgonind-o, în măsura în care ţine într-un fel de rău. (...) Şi pentru suflet, aşadar, în măsura în care am obţine înlăturarea răului, am vorbi în chip potrivit numind procedeul „purificare".

THEAITETOS Cât se poate.

STRĂINUL Acum, două sunt speciile răuluiîn suflet. (...) Primul este aidoma cu starea de boală la corp; celălalt aidoma cu cea a urâţeniei.

THEAITETOS N-am înţeles.

---

[1] Este o definiţie potrivită dialecticii de tip socratic. Platon pare să admită, în acest dialog de bătrâneţe, că Socrate era, într-un fel special, sofist ; însă unul „de soiul cel mai ales". Atitudinea faţă de sofistică se nuanţează cu această definiţie: sofistica nu este *în sine* o îndeletnicire rea. Ea are un rol instrumental pozitiv, cel de purificare a sufletului de vanitate epistemologică. Atitudinea socratică exprimată în sintagma „ştiu că nu ştiu nimic" este rezultatul unei astfel de purificări.

STRĂINUL Nu ți-ai dat seama, cumva, că boala este tot una cu dezbinarea trupească? (...) Iar urâtul, să însemne el altceva decât genul, peste tot aducător de stricăciune, al lipsei de măsură potrivită?

THEAITETOS Nicidecum altfel. (...) Trebuie să recunosc întru totul ceva ce şovăiam să admit pe când vorbeai adineaori, anume că în suflet există două genuri de vicii. Într-adevăr şi laşitatea şi neînfrânarea şi pornirea nedreaptă, toate sunt de socotit boli ale noastre, în timp ce neştiința cea vastă şi felurită trebuie să fie rânduită drept o afecțiune urâtă.

STRĂINUL Oare pentru trup nu se iviseră două arte, în legătură cu cele două suferințe? (...) În ce priveşte urâțenia, gimnastica; pentru boală medicina.

THEAITETOS E limpede.

STRĂINUL Cât despre nesăbuință, pornire nedreaptă, sau laşitate, arta cea mai potrivită de-a le reprima s-a dovedit a fi justiția. (...) Ia spune-mi: în materie de neştiință, în întregul eis-ar putea invoca vreo altă artă mai nimerită decât învățătura?

THEAITETOS Nici una.

STRĂINUL Ei bine, să declarăm cumva că există un singur gen de învățătură, sau există mai multe, admițând că două dintre ele sunt mai însemnate? Ia gândeşte-te. (...)

THEAITETOS Pe care cale?

STRĂINUL Cercetând dacă nu cumva neştiința însăşi se poate tăia pe din două. Dacă ea este îndoită, atunci e limpede că şi învățătura trebuie să aibă două părți, câte una pentru fiecare dintre diviziunile neştiinței. (...) În ce priveşte neştiința, mi se pare că văd ceva de proporții mari, greu de prins într-o specie definită, ceva care să țină în cumpănă toate celelalte părți.

THEAITETOS Anume ce?

STRĂINUL Faptul de-a crede că ştii ce nu ştii. Pe această cale ni se nasc nouă tuturor greşelile, câte le săvârşim cu gândul. (...) Iar numai pentru acest fel de necunoaştere, aş zice, trebuie rostit numele de neştiință. (...) Cum trebuie calificată însă partea de învățătură prin care ne eliberăm de această meştiință?

THEAITETOS Părerea mea, Străine, ar fi că în alte privinți trebuie pusă în joc învățarea câte unui meşteşug, dar în privința aceasta este vorba de ceea ce numim, la noi aici, educație.

STRĂINUL Ba în aproape toată lumea greacă, Theaitetos. Numai că, trebuie să cercetăm în plus dacă educația este toată de un fel, sau dacă nu cumva are şi ea vreo diviziune demnă de-a fi menționată. (...) Pentru educația prin vorbă, una dintre căi pare a fi mai aspră, pe când cealaltă cale este mai lină. (...) Una este cea

tradițională, părintească, de care se folosea lumea mai ales pentru copii şi de care mulți se folosesc încă, atunci când aceştia greşesc, uneori certându-i, alteori dându-le cu blândețe îndemnuri. Cineva ar putea pe drept numi totul: educație prin mustrare.

THEAITETOS Aşa şi este.

STRĂINUL Pentru cealaltă ramură, câțiva, dându-şi seama de natura lucrurilor, au sfârşit prin a crede că orice fel de neştiință este fără de voie şi că nu va admite defel să învețe cel care se crede învățat în materia respectivă, instrucțiunea prin mustrare fiind aici de mic folos, oricât te-ai strădui.

THEAITETOS Pe drept credi ei aşa.

STRĂINUL Ăentru înlăturarea convingerii în chestiune ei pun în joc alte mijloace. (...) Pun întrebări, în domeniul în care omul îşi închipuie că cpune ceva, fără a spune nimic deosebit. Apoi, în măsura în care opiniile celor ce se înşeală se vpdesc lesne, ei le strâng laolaltă prin argumente pe câte o temă şi le pun față în față, iar în chipul acesta arată că-şi sunt contrare unele altora în câte o aceeaşi materie, dintr-o aceeaşi privință şi sub un acelaşi raport. Dându-şi seama de ce li s-a întâmplat, unii se mânie pe ei înşişi, îmblânzindu-se față de convorbitor, iar în felul acesta ei se descătuşează de părerea prea bună şi prea sigură despre ei, obținând o desprindere de toate, care naşte în ei plăcerea deosebită de a da ascultare, de tot prețul pentru cel care o resime. Într-adevăr, prietene, gândul celor care-i purifică este ca al medicilor; şi la fel cum au considerat aceştia, pentru cele trupeşti, că organismul nu poate să se bucure de un spor de hrană mai înainte de-a înlătura din sine cele ce-i stau în cale, la fel au gândit şi ei despre cuget, cum că nu va folosi de la un spor de cunoştințe înainte de-a fi fost supus de cineva unui examen critic şi astfel făcut să se ruşineze de opiniile ce, împiedicând obținerea de cunoştințe, trebuie date la o parte. Doar în felul acesta se purifică el, nemaisocotind că ştie altceva decât cele pe care le ştie.

THEAITETOS Acesta şi este demersul cel mai bun şi înțelept.

STRĂINUL (...) Numai că, pe cei care pun în joc o asemenea artă în ce fel să-i numim? M-aş teme să le spun sofişti.

THEAITETOS De ce?

STRĂINUL Spre a nu le acorda prea mult.

THEAITETOS Însă cele de mai sus se potrivesc câte unuia dintre aceştia. (...)

STRĂINUL Fie deci arta purificării una a meşteşugului de-a selecta, iar în sânul purificării să acceptăm pe cea pentru suflet, de ea ținând arta de a învăța, iar de ultima educația. În cadrul educației, examenul critic ce are loc față de o deşartă aparență de ştiință, potrivit

cu expunerea de argumente, să spunem că nu este altcevga decât sofistica de soiul cel mai ales.»

A şaptea definiţie constituie pretextul pentru partea cea mai amplă a dialogului. Primele şase definiţii ni-l arată pe sofist ca putând face orice printr-un singur meşteşug, imagine neverosimilă în care Platon vede ceva nesănătos. Ultima încercare de definiţie porneşte de la această observaţie şi încearcă să sistematizeze primele definiţii sub o singură determinaţie: sofistul ca profesionist al contrazicerii.

Ceea ce urmează este o dezvoltare extrem de amplă a argumentaţiei, constituind contextul în care va avea loc discuţia despre nefiinţă şi despre genurile supreme. De fapt, abia odată cu această ultimă încercare se întreprinde adevărata analiză a „meşteşugului" sofiştilor.

Sofistul pare priceput în arta controversei („profesionist al contrazicerii"), obiectul acesteia extinzându-se însă nepermis de mult:

- asupra celor divine;
- asupra celor văzute pe pământ şi în cer;
- despre devenire şi despre fiinţă;
- cu privire la legi şi la toate câte ţin de politic;

Astfel, sofistul este un fel de „miracol": el pare atotştiutor ucenicilor săi care îl remunerează. De fapt el deţine un fel de cunoaştere „prin simplă opinie" despre toate, nu însă adevărul. Lui Theaitetos aceasta i se pare o simplă joacă, o joacă frumoasă, asemănătoare cu vrăjitoria şi cu arta imitaţiei. Sofistul e din „ginta făcătorilor de minuni".

Este nevoie deci de o nouă încercare de a surprinde arta sofistului într-o definiţie, încercare precedată de o lungă discuţie ce va încerca să arate cum (şi dacă) este posibilă o atare preocupare ce „împleteşte" atâtea domenii. Asistăm din nou, ca în dialogul *Parmenide,* la o discuţie despre ceea este şi ceea ce nu este, ca şi despre felurile lor.

Mai întâi se va presupune că *nefiinţa există,* discutându-se despre imagine şi opinia falsă, apoi despre şcolile filosofice greceşti („muzele ioniene şi cele siciliene") în raport cu numărul şi natura *realităţilor* pe care acestea le postulează, după care se va discuta despre fiinţă în raport cu intelectul. Se va ajunge la genurile fiinţei, *genurile supreme* (μεγίστα γενή - *megista gene,* 250a-261a), care vor fi chestionate prin categoriile mişcării şi stării, prin proprietatea predicaţiei (atribuirii), ajungându-se la trei posibilităţi ale comuniunii genurilor.

În finalul dialogului, definiţia a şaptea, pare-se, adevărata definiţie, se configurează în felul următor:

[264c-268d] «STRĂINUL Deosebisem două specii pentru meşteşugul producerii de imagini, una după asemănare, alta plăsmuitoare de ficţiuni. (...) Dar despre sofist spuneam că suntem în

perplexitate, neştiind în care din două să-l rânduim. (...) În nedumerirea noastră, ceea ce crea încă mai multă tulburare era apariţia argumentului de natură să combată pe oricine, cum că nici icoana, nici imaginea, nici plăsmuirea nu există defel, fiindcă niciodată şi nicăieri nu există falsitate. (...) Acum, însă, de vreme ce s-a dovedit că există vorbire şi opinie falsă, este cu putinţă să existe şi imitaţie a celor ce sunt, iar din această situaţie se poate naşte şi un meşteşug al amăgirii. (...) Dar faptul că sofistul ţinea de una din cele două, este ceva stabilit dinainte de noi, mai sus.

THEAITETOS Da.

STRĂINUL Atunci să încercăm din nou, despicând în două genul ce ne stă în faţă, a ne orienta statornic după partea dreaptă a diviziunii, urmărind care este lumea sofistului, până ce, desprinzându-l de tot ce are comun cu alţii şi punându-i de o parte natura proprie, îl vom putea face vădit, în primul rând nouă înşine, apoi şi celor care, prin firea lor, sunt familiarizaţi cu metoda pusă în joc.

THEAITETOS Drept spui.

STRĂINUL Nu făceam începutul dezbaterii noastre deosebind între meşteşugul de a produce şi cel de a lua în stăpânire?

THEAITETOS Da.

STRĂINUL În ce priveşte meşteşugul înstăpânirii asupra a ceva, sofistul s-a dovedit a face parte din cel al vânătorii, al disputei, al comerţului, precum şi din alte specii de acest soi?

THEAITETOS Pe deplin aşa.

STRĂINUL Acum în schimb, de vreme ce a fost cuprins în meşteşugul mimeticii, este limpede că însuşi meşteşugul de a produce trebuie împărţit în două de la început. Căci imitaţia este şi ea, de fapt, un fel de-a produce ceva, imagini fireşte, spuneam, iar nu fiecare dintre lucruri. Nu-i aşa?

THEAITETOS Întocmai.

STRĂINUL Să presupunem întâi că în ştiinţa producerii de lucruri există două părţi.

THEAITETOS Care?

STRĂINUL Una divină, cealaltă omenească.

THEAITETOS Nu am înţeles prea bine.

STRĂINUL Dacă ne amintim de cele spuse la început, creatoare este, arătam noi, orice forţă care poate fi cauză de existenţă a celor ce nu existau în prealabil.

THEAITETOS Ne-o amintim.

STRĂINUL Dar despre animalele muritoare toate, precum şi despre plantele câte cresc pe pământ, din seminţe şi rădăcini, ca şi toată materia neînsufleţită, metale şi nemetale, subzistentă pe

pământ, să nu spunem că, neexistând în prealabil, toate s-au ivit apoi datorită acțiunii divinității? Sau să punem în joc părerea şi afirmația celor mulți... cum că firea le-a produs de la sine, prin cine ştie ce auză spontană, fără o rațiune productivă. Să nu spunem că s-au ivit sub o rațiune şi o ştiință divină, izvorând aşadar de la zeu?

(...) Vom stabili deci că lucrurile aşa-zis naturale sunt create printr-o artă divină, pe când cele alcătuite din ele de om sunt create printr-una omenească; iar potrivit cu acest argument există două feluri de creații: unul omenesc, celălalt divin.

THEAITETOS E drept.

STRĂINUL Două fiind ele, împarte din nou în două pe fiecare.

THEAITETOS În ce fel?

STRĂINUL Iată. În timp ce mai înainte împărțeam în lățime întreaga ştiință a creației în două, acum să facem tăieturi din nou, dar în lungime.

THEAITETOS Fie aşa tăietura.

STRĂINUL În felul acesta se ivesc în totul patru părți, două omeneşti, prin raport la noi, şi alte două divine, prin raport la zei. (...) Divizată însă fiind din nou, dar într-alt fel, o parte din fiecare diviziune ar exprima creația de lucruri în sine, pe când cele două rămase ar putea căpăta cu precădere calificarea de: creatoare de imagini. Iar potrivit cu acestea, din nou ştiința creației se divide în două. (...) Despre noi, oamenii, într-un fel, precum şi despre celelalte viețuitoare, ca şi despre elementele din care în chip natural sunt alcătuite, foc, apă şi cele înrudite, ştim bine că toate sunt produse ale zeului, ele fiind create fiecare. (...) Dar fiecare dintre acestea e însoțită de o imagine, dincolo de propria ei realitate, iar şi acele imagini sunt născute printr-un procedeu divin.

THEAITETOS Ce imgini?

STRĂINUL Cele ivite în timpul somnului şi toate vedeniile din timpul zilei născute, cum se spune, de la sine: umbra pe de-o parte, ivită atunci când intervine întunericul pe lângă foc, pe de altă parte îndoitul chip pe care-l fac [în oglindire] lumina proprie şi cea străină întrunite pe suprafețe strălucitoare şi netede, prilejuind o senzație contrară viziunii obişnuite anterioare.

THEAITETOS Într-adevăr, două sunt aceste produse ale creației divine, lucrul însuşi precum şi imaginea ce însoțeşte pe fiecare.

STRĂINUL Dar ce-i cu meşteşugul nostru? Nu vom spune noi, oare că, pe de-o parte facem casa însăşi, prin arta constructorului, în timp ce prin arta picturii facem o alta, un fel de vis omenesc închipuit pentru cei treji?

THEAITETOS Întru totul aşa.

STRĂINUL În felul acesta şi pentru celelalte două serii există două rezultate ale acţiunii noastre creatoare, una privind lucrul însuşi, spunem noi, liber creatoare, alta privind imaginea, şadar creatoare de imagini, de reproduceri.

THEAITETOS Acum am înţeles mai bine şi pot stabili două specii de creaţie, fiecare îndoită la rândul ei: cea divină şi cea umană, după una din diviziuni, iar după cealaltă, creaţia a ce sunt lucrurile în ele însele sau, pe de altă parte, reproducerea lor în imagini.

STRĂINUL Să ne amintim acum că, în ce priveşte producerea de imagini, un gen se dovedea a fi iconic, un altul plăsmuitor de vedenii, dacă falsul e cu adevărat fals şi s-ar înfăţişa firesc drept una dintre realităţi.

THEAITETOS Aşa era într-adevăr.

STRĂINUL Dar aşa se şi înfăţişa falsul, şi de aceea vom putea socoti, fără contestaţie, acestea două drept două specii. (...) Atunci să determinăm la rândul ei plăsmuirea de vedenii ca fiind îndoită. (...) O parte se plăsmuieşte prin unelte, iar alta prin aceea că producătorul de vedenii se înfăţişează el însuşi ca unealtă.

THEAITETOS Ce înţelegi prin asta?

STRĂINUL Atunci când cineva, folosindu-se de trupul său îţi redă întocmai ţinuta sau vocea prin vocea sa, este vorba, cum se şi spune în general, de imitaţia pusă în joc de arta respectivă. (...) Denumind mimetică partea aceasta a meşteşugului, să o rânduim de o parte. Tot restul să-l trecem cu vederea, neostenindu-ne cu el şi lăsând pe seama altcuiva să strângă totul într-o unitate ca şi să-i dea vreo denumire potrivită. (...)

În fapt este cazul, Theaitetos, ca şi partea primă să fie privită drept îndoită.

THEAITETOS Lămureşte lucrul.

STRĂINUL Printre cei ce imită, unii săvârşesc aceasta ştiind bine ce imită, alţii în neştiinţă de cauză. Dar ce diviziune mai însemnată putem face decât cea dintre ştiinţă şi neştiinţă?

THEAITETOS Nici una.

STRĂINUL Acum, imitaţia menţionată adineaori nu era oare una de ştiutori? Căci doar cunoscându-ţi ţinuta şi cunoscându-te pe tine te-ar putea imita cineva. (...) Dar privitor la redarea dreptăţii şi, într-un cuvânt, a întregii virtuţi? Oare nu în neştiinţă de cauză, sau pe baza oarecum de opinie, alteori, încearcă atât de stăruitor cei mai mulţi să procedeze în aşa fel încât ceea ce le e doar părere să se manifeste drept ştiinţă intimă, redând-o cât mai mult în gest şi vorbă?

THEAITETOS Prea mulţi fac aşa.

STRĂINUL Dau toți greș cumva, în încercarea lor de-a părea drepți fără a fi nicidecum? Sau cu totul invers?

THEAITETOS Cu totul.

STRĂINUL Dar despre imitatorul acesta trebuie spus, cred, că diferă de celălalt: neștiutorul de știutor. (...) Numai că, de unde va lua cineva o denumire potrivită pentru fiecare dintre ei? E limpede că lucrul e greu, întrucât față de diviziunea genurilor după specii a existat o anumtă întârziere la înaintași, pare-se, și o lipsă de interes, așa încât nici unul n-a încercat să facă diviziuni. Așa se face că nu avem chiar un belșug de calificative. Totuși, oricât ar părea lucrul de cutezător, să denumim, spre a le putea deosebi lămurit, primul fel de imitație, cel pe bază de opinie, imitație a părelniciei, iar pe celălalt, pe bază de știință, imitație învățată.

THEAITETOS Fie așa.

STRĂINUL Atunci trebuie să-l punem în joc pe cel dintâi; căci sofistul nu era știutor, ci simplu imitator.

THEAITETOS Și încă în chip deosebit.

STRĂINUL Pe imitatorul părelniciei să-l supunem cercetării așa cum facem cu fierul, căutând să vedem dacă e fier curat sau are vreo crăpătură în el. (...) Dar are, și încă numeroase. Într-adevăr, există un tip de imitato simplu, care crede a ști acolo unde are doar păreri, celălalt imitator, având singur serioase bănuieli și temeri, datorită faptului că se află în treabă cu tot felul de argumente și că ignoră materia în care s-a prefăcut față de alții a fi știutor.

THEAITETOS Chiar așa arată fiecare gen de care ai vorbit.

STRĂINUL Atunci să punem drept *un* gen pe imitatorul simplu, drept un *altul* pe imitatorul prefăcut?

THEAITETOS S-ar zice așa.

STRĂINUL Iar la rândul său, genul din urmă să fie unul singur, sau îndoit?

THEAITETOS Vezi tu însuți.

STRĂINUL Caut să văd, și-mi apar două tipuri de oameni. Pe cel de un tip îl văd în măsură să pună în joc disimularea în viața publică, prin cuvânări întinse adresate mulțimilor; pe cel de alt tip îl văd în viața privată, cuvântând scurt și silind pe insul prins în discuție să cadă în contradicție cu sine. (...) Atunci cine vom spune noi că este omul elocinței întinse: omul politic, sau oratorul de masă?

THEAITETOS Oratorul de masă.

STRĂINUL Iar pe celălalt, cum îl vom califica, drept înțelept sau drept sofist?

THEAITETOS Drept înțelept nu s-ar putea, de vreme ce am stabilit că e neștiutor. Totuși, imitator al înțeleptului fiind, este limpede

că va purta un nume înrudit acestuia, şi astfel am şi aflat că el e cel care trebuie socotit cu adevărat ca fiind pe deplin şi în fapt sofistul.

STRĂINUL (...) Sofistul adevărat este „de acest neam şi sânge", anume că manifestă mimetismul în arta de-a crea contradicţii a părţii amăgitoare din imitaţia pe bază de opinie, o imitaţie ce ţine de genul producerii de plăsmuiri, şi izvorăşte din arta umană iar nu divină a creării de imagini, aducătoare de tot felul de minunăţii în domeniul de creaţie rezervat argumentărilor (...)».

Mozaic reprezentând Academia lui Platon (Pompei, cca. 79 î.Hr)

Anexa 1:

Problema clasificării şi cronologiei dialogurilor platoniciene

1. Clasificarea. Există o preocupare constantă pentru clasificarea respectiv ordonarea cronologică a dialogurilor platoniciene. Primii exegeţi (secolul II. Î.H.) îşi propun să *clasifice* dialogurile, adică să le propună o ordine, în funcţie de anumite criterii.

Aristofan din Bizanţ (sec. II î.H.) grupează parţial corpusul platonician în *trilogii*. Trei secole mai târziu, Trasyllos, grămătic şi astrolog la curtea lui Tiberius, elaborează nouă tetralogii (grupuri de câte patru), după modelul lui Derkylades. Criteriul acestor tetralogii nu este destul de clar, însă Evul Mediu a preluat clasificarea sa şi a utilizat-o. Deşi azi nu mai este considerată funcţională, ea ne oferă totuşi o imagine despre felul în care vedeau medievalii opera platonică. Prima tetralogie sugerează că ar fi vorba despre o clasificare tematică: ea poate funcţiona ca o grupare de dialoguri ce înfăţişează „ultimele zile ale lui Socrate".

Tetralogiile lui Trasyllos reprezintă cea mai lungă tradiţie de grupare a dialogurilor platoniciene, fiind practicată şi de editori moderni cum ar fi Burnet.

Împărţirea corpusului platonician după Trasyllos (sec. I d.H.) în nouă tetralogii[1]

I. Eutyphron, Apologia, Criton, Phaidon.
II. Cratylos, Theaitetos, Sofistul, Omul Politic.
III. Parmenide, Philebos, Banchetul, Phaidros.
IV. Alcibiade I, Alcibiade II, Hipparchos, Ammatores.
V. Theages, Charmides, Laches, Lysis.
VI. Euthydemos, Protagoras, Gorgias, Menon
VII. Hippias I, Hippias II, Ion, Menexenos.
VIII. Cleitophon, Republica, Timaios, Critias.
IX. Minos, Legi, Epinomis, Scrisori.

[1] Clasificările sunt redate după Cătălin Partenie, „Anexe" la Platon, *Opere*, vol. VII, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993, pp. 267-269.

2. Cronologia. Începând cu secolul XIX, când tradiţiile exegetice sunt supuse unui proces de revizuire, problema fundamentală a exegezei nu mai este *clasificarea* ci *cronologia,* adică stabilirea, prin metode ştiinţifice, a ordinii în care au fost redactate dialogurile de către Platon. Miza clasificărilor exegeţilor vechi fusese una de *conţinut,* încercarea lor îndreptându-se către ordonarea tematică cu scop didactic şi iniţiatic, fără a-şi pune problema contextului istoric sau biografic al redactării dialogurilor.

Exegeza modernă se reorientează spre interese de ordin biografic şi biobibliografic, considerând că înţelegerea platonismului ar putea fi facilitată de o mai precisă cunoaştere a detaliilor biografice.

Apar astfel principalele încercări de ordonare cronologică a dialogurilor, prin metoda stilometrică:

- Constantin Ritter, în lucrarea sa *Untersuchungen über Platon,* Stuttgart, 1888;
- Wincent Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic,* 1897;
- Lewis Campbell, *Plato's Republic,* Oxford, 1894.

Cea mai influentă dintre acestea a fost cronologia lui Lutoslawski:

Cronologia corpusului platonician după metoda stilometrică (W. Lutoslawski, 1897)

I. Perioada socratică, încheiată cu dialogul *Gorgias.*
II. Apariţia teoriei ideilor: *Cratylos, Banchetul, Phaidon.*
III. Platonismul mijlociu: *Republica* (în afară de cartea I), *Phaidros.*
IV. Reforma logicii platoniciene: *Theaitetos, Parmenide.*
V. Noua teorie a ştiinţei: *Sofistul, Omul politic, Philebos.*
VI. Ultima perioadă a gândirii platoniciene: *Timaios, Critias, Legile.*

În a doua parte a secolului XX în analiza stilometrică se foloseşte şi computerul, rezultatele fiind, pentru mulţi, neaşteptate. Una din cronologiile de secol XX, extrem de minuţios întocmită şi sfidând toate tradiţiile, aparţine lui Gilbert Ryle (*Plato's Progress,* Cambridge, 1966). Iat-o:

Cronologia corpusului platonician propusă de Gilbert Ryle (*Plato's Progress, Cambridge, 1966)*

Euthydemos, Gorgias, Menon, Thrasymachos, Apologia, Criton, Phaidon, Banchetul, Critias, Timaios, Republica, Philebos, Legile, Phaidros, Cratylos, Theaitetos, Sofistul, Omul Politic, Parmenide.

Una din cele mai recente cronologii îi aparţine lui G.R. Ledger, în *Recounting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford, 1989, care foloseşte procedee complexe, computerizate, de analiză statistică.

Cronologia computerizată propusă de G.R. Ledger (1989)

(anul 400?): *Lysis*;
(399, anul morţii lui Socrate): *Euthyphron, (Minos), Hippias Minor*;
395?): *Ion, Hippias Major, Alcibiade I, Theages, Critor*;
(386, după prima vizită în Sicilia şi fondarea Academiei): *Gorgias, Menexenos, Menon, Charmides, Apologia, Phaidon, Laches, (Hipparchos), (Amatores)*;
(380?) *Protagoras, Euthydemos, Banchetul, Cratylos, Republica, Parmenide*;
(366, după a doua vizită în Sicilia): *Scrisoarea a XIII-a*;
(365?): *Phaidros*;
(355, după a treia vizită în Sicilia): *Philebos, Cleitophon*;
(353-2, după moartea lui Dion): *Scrisorile a VII-a, a III-a, a VIII-a, Sofistul, Omul Politic*;
(350?): *Legile, Epinomis, Critias*.

Propunerea din 1992, a lui R. Kraut, ţine cont de mai multe criterii decât cele stilometrice şi înfăţişează o listă puţin diferită:

Cronologia propusă de R. Kraut (*Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 1992)

A. Dialogurile timpurii sau de tinereţe, împărţite în două subgrupuri:

1) *Apologia lui Socrate, Charmide, Criton, Euthyphron, Hippias Minor, Ion, Laches, Protagoras.*

2) *Euthydem, Gorgias, Hippias Maior, Lysis, Menexen, Republica* (cartea I).

B. Dialogurile mijlocii sau de maturitate:

Menon, Cratylos, Phaidon, Banchetul, Republica II-X; *Phaidros, Parmenide, Theaitetos.*

C. Dialogurile tîrzii:

Timaios, Critias, Sofistul, Omul politic, Philebos, Legile. Unele clasificări plasează aici *Parmenide şi Theaitetos.*

Anexa 2:

Tabel cronologic comparativ

	Evenimente din viaţa lui Platon	**Alte evenimente istorice şi culturale**
431		Începe războiul peloponeziac.
429		Moartea lui Pericle.
427	Platon se naşte într-o familie ateniană bogată, cu tradiţie aristocratică, mergând până la Solon şi Pisistrate. Părinţii săi, Ariston şi Perictone, mai aveau doi băieţi, Adeimantos şi Glaucon, iar după Platon au mai născut-o pe Potone. În acord cu tradiţia familiei, Platon era destinat unei cariere politice.	
415-413		Alcibiade iniţiază o expediţie războinică a Atenei împotriva oraşului Siracuza din Sicilia, aliat cu Sparta în războiul Peloponeziac. Expediţia eşuează.
411		Eşecul expediţiei din Sicilia atrage răsturnarea regimului democratic în Atena şi instaurarea oligarhiei.
404	Socrate este persuadat de Regimul celor Treizeci să se implice în arestarea unui anume Leon din Salamis. Socrate refuză. Răsturnarea regimului celor Treizeci prin tr-un război civil îi dă lui Socrate şansa de a scăpa de pedeapsa pentru a fi refuzat implicarea.	Se încheie Războiul peloponeziac. Se instaurează la Atena guvernarea **Celor Treizeci de Tirani**, impusă de Sparta, învingătoarea Războiului Peloponeziac. În această guvernare sunt implicaţi doi membri ai familiei lui Platon: Critias, unchiul

		mamei sale şi Charmides, fratele mamei sale.
403		Democraţii atenieni refugiaţi restaurează regimul democratic.
399	Are loc procesul lui Socrate, în care este acuzat de coruperea tineretului, necredinţa în zeii cetăţii şi introducerea de zei noi. În timpul procesului Socrate spune că, dacă va fi achitat, nu va înceta să practice ceea ce acuzatorii săi numeau „corpuerea tineretului". O lună mai târziu este executat.	
399-400	Platon părăseşte Attica, împreună cu câţiva prieteni, petrecând următorii doisprezece ani în călătorii şi studiu. În Italia studiază cu pitagoricienii. Se întâlneşte cu înţelepţii vremii, preoţi, oameni politici şi profeţi. Studiază filosofia, geometria, astronomia, religia. Itinerariul său exact nu este cunoscut. Se ştie că din Atena a mers la Megara, apoi în Cirene (în vizită la Theodoros din Cirene). Aoi s-a îndreptat spre Italia, pentru a studia cu pitagoricienii Philolaos şi Ehecrates). Din Italia merge în Egipt.	
399-387	Dialogurile numite „Socratice" (deoarece în acestea Platon se menţine foarte aproape de spiritul lui Socrate cel real) au fost scrise, cu cea mai mare probabilitate, în această perioadă. Se presupune că lista dialogurilor socratice ar fi următoarea: - *Criton* - *Laches* - *Lysis* - *Charmides* - *Euthyphron* - *Hippias Minor* şi *Major* - *Protagoras* - *Gorgias* - *Ion*	

388	Prima vizită a lui Platon la Siracuza, în Sicilia	
387-385	În jurul acestui an (imediat după împlinirea vârstei de 40 ani) se întoarce în Atena şi fondează Academia, situată în afara zidurilor cetăţii şi numită astfel după eroul atic Academos. Academia era înconjurată de pomi şi grădini, un gymnasium şi mai multe altare sau locuri de devoţiune. Unul dintre ele era dedicat Atenei, zeiţa cetăţii. Platon fondează şi o sectă a sa, dedicată Muzelor. Academia devine cunoscută şi pentru activitatea religioasă ce avea loc acolo: mese comune, o viaţă sobră şi frustă, activitate ritualică.	
384		Se naşte Aristotel
387-361	În următorii 26 de ani Platon îşi aprofundează activitatea filosofică şi îşi perfecţionează stilul dramatic. Este perioada cunoscută ca „Maturitatea" lui Platon, în care a scris dialoguri ca: - Menon - Euthydemus - *Menexenos* - *Cratylos* - *Republica* - *Phaidron* - *Symposion* - *Phaidon.* În aceste dilaloguri se întâlnesc elementele platonismului clasic: metoda ipotezei, teoria reamintirii, teoria Ideilor.	
368	*Theaitetos*	
367	Platon pleacă la Siracuza. Ca tutore al tânărului tiran Dionisos al II-lea, Platon încearcă să influenţeze organizarea politică a Siracuzei, găsind însă că situaţia este nefavorabilă filosofiei.	Moare Dionisos al Siracuzei, lăsându-l pe fiul său la conducerea unui stat în expansiune. Platon este chemat să servească tânărului Dionisos al II-lea drept tutore. Aristotel vine la

		Academie.
365	Platon se întoarce la Atena şi, probabil, scrie dialogul *Parmenide*	Siracuza intră în război
361	Platon se întoarce la Siracuza. Este a treia călătorie a lui Platon în Italia. Situaţia politică este atât de deteriorată încât Platon este nevoit să se întoarcă imediat.	Dion, unchiul lui Dionisos al II-lea îi scrie lui Platon pentru a-l implora să se întoarcă la Siracuza.
361-348	Ultimii 13 ani ai vieţii lui Platon sunt mai puţin cunoscuţi. Probabil s-a retras în Academie continuând viaţa de dinainte şi scriind dialogurile târzii, în care personajul Socrate are roluri secundare iar doctrina platonismului clasic este supusă unor critici: - *Sofistul* - *Omul Politic* - *Timaios* - *Critias* - *Philebus* - *Legile.*	Aristotel scrie *Categoriile, Topica, Retorica.*
347	Platon moare, la 80 de ani, lăsând conducerea Academiei lui Speusip, fiul surorii sale.	Aristotel pleacă la Assos împreună cu Xenocrate
		Academia continuă să existe, păstrând o tradiţie platonică vie şi influentă, până în 529 d.H. când împăratul roman creştin Iustinian o desfiinţează, ca fiind un centru de învăţătură păgână.

Bibliografie generală şi suplimentară:

1. Besançon, Alain, *Imaginea interzisă. Istoria intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky,* traducere de Mona Antohi, Editura Humanitas, 1996.

2. ***, *The Cambridge Companion to Plato,* Cambridge University Press, f.a.

3. Brehier, Emile, *Histoire de la philosophie,* Tome premier: L'Antiquite et la Moyen Age. Felix Alcan, Paris, 1931.

4. Brisson, Luc, *Le Meme et L'Autre dans la Structure Ontologique du Timee de Platon. Un Commentaire systematique du Timee de Platon.* Second edition revue, Academia Verlag - Sankt Augustin, 1994.

5. Cherniss, Harold, "*Timaeus* 38a8-b5", *The Journal of Hellenic studies,* vol. LXXVII, part 1, 1957.

6. Cohen, Curd, & Reeve, *Readings in Ancient Greek Philosophy* (Hackett, 1995)

7. Copleston, Frederick, *A History of Philosophy,* vol. I: Greece and Rome, part III: Plato, pp. 127-265, Jarold and Sons Ltd., Norwich, 1946.

8. Cornea, Andrei, *Platon. Filozofie şi cenzură,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

9. Cornea, Andrei, *Scriere şi oralitate în cultura antică,* Editura Cartea Românească, 1988.

10. Detienne, M., *Stăpânitorii de adevăr în Grecia antică,* Symposion, 1996.

11. Dodds, E.R., *Dialectica spiritului grec (The Greeks and the Irrational),* Traducere de Catrinel Pleşu, prefaţă de P.Creţia, Editura Meridiane, Bucureşti, 1983.

12. During, I., Owen, G.E.L. (eds.), *Aristotel and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957,* Goteborg, 1960.

13. Flew, Antony, *Dicţionar de filosofie şi logică.* Traducere de D. Stoianovici, Editura Humanitas, 1996.

14. Frede, Michael, "Plato's *Sophist* on false statements", *The Cambridge Companion to Plato,* Cambridge University Press, f.a.

15. Fronterotta, Francesco, "L'etre et la participation de L'Autre. Une nouvelle ontologie dans le *Sophiste*", *Les Etudes philosophique,* no. 3, 1995.

16. Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy,* Cambridge University Press

17. Hadot, Pierre, *Ce este filosofia antică,* Editura Poirom, Iaşi, 1997.

18. Hegel, G.W.F., *Prelegeri de istorie a filosofiei,* vol. I, Traducere de D.D. Roşca, Editura Academiei, Bucureşti, 1963.

19. Heidegger, Martin, "Doctrina lui Platon despre adevăr", în *Repere pe drumul gîndirii,* Traducere şi note introductive de Th.Kleininger şi G.Liiceanu, Editura Politică, Bucureşti, 1988.

20. Hicken, W.F., "Knowledge and Forms in Plato's *Theaetetus*", *The Journal of Hellenic studies,* vol. LXXVII, part 1, 1957.

21. Irwin, Therence, *Plato's Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1977.
22. Lacey, A.R., "Plato's *Sophist* and the Forms", *The Classical Quarterly*, n.s. IX, 1959.
23. Liiceanu, Gabriel, "Lămuriri preliminare" la *Phaidros*, în Platon *Phaidros*, Traducere de G. Liiceanu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.
24. Lloyd, G. E. R., *Metode şi probleme în ştiinţa greciei antice*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1994.
25. Lutoslawski, Wincenty, *The Origin and Growth of Plato's Logic. With an Account of Plato's Style and of the Chronology of his writings*, (1897), Georg Olms Verlag, Hildesheim - Zurich - New York, 1983.
26. Malverne, Lucien, "Remarques sur le *Sophiste*", *Revue de Metaphisique et de Morale*, no. 63, 1958.
27. Marrou, Henri Irénée, *Istoria educaţiei în antichitate*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1997, Traducere şi cuvânt înainte de Stella Petecel, pp. 73-134.
28. Moreau, Joseph, *L'ame du monde. De Platon aux Stoïciens*. Les Belles Lettres, Paris, 1939.
29. Noica, Constantin, "Interpretare la *Cratylos*", în Platon, *Opere*, vol. III, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1978.
30. Noica, Constantin, "Interpretare la *Euthydemos*", în Platon, *Opere*, vol. III, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1978.
31. Noica, Constantin, "Interpretare la *Euthyphron*", în Platon, *Opere*, vol. II, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1976.
32. Noica, Constantin, "Interpretare la *Hippias Maior*", în Platon, *Opere*, vol. II, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1976.
33. Noica, Constantin, "Interpretare la *Menon*", în Platon, *Opere*, vol. II, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1976.
34. Noica, Constantin, "Lămuriri preliminare la *Sofistul*", în Platon, *Opere*, vol. VI, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1989.
35. Noica, Constantin, "Notă despre structura dialogului *Parmenide*", în Platon, *Opere*, vol. VI, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1989.
36. Noica, Constantin, *Schiţă pentru istoria lui "Cum e cu putinţă ceva nou"*, Editura Humanitas, 1995, cap. I (pp. 22-93).
37. Partenie, Cătălin, "Anexe" la Platon, *Opere*, vol. VII, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1993.
38. Partenie, Cătălin, "Interpretare" şi "Lămuriri preliminare" la *Timaios* şi *Critias*, în Platon, *Opere*, vol. VII, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1993.
39. Peck, A.L., "Plato's *Parmenides*: some suggestions for its interpretation. II.", *The Classical Quarterly*, no. 1-4, 1954.
40. Peters, Francis, *Termenii filosofiei greceşti*, traducere de D. Stoianovici, Editura Humanitas, 1993.
41. Petrement, Simone, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici şi la maniheeni*, Editura Symposion, 1996.
42. Pleşu, Andrei, *Limba păsărilor*, Humanitas, 1994, pp. 9-55.

43. Robin, Leon, *Platon,* Editura Teora, Bucureşti, 1996.

44. Ross, David, *Plato's Theory of Ideas,* Oxford University Press, 1951.

45. Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy, and its connections with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the present Day,* Book One: Ancient Philosophy, Part 2: Socrates, Plato and Aristotle, pp. 102-240, George Allen and Unwin Ltd., London, 1946.

46. Ryle, Gilbert, *Plato's progress,* Cambridge, At The University Press, 1966.

47. Surdu, Alexandru, "Introducere la dialogurile logice", în Platon, *Opere,*vol. VI, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1989.

48. Tecuşan, Manuela, "Lămuriri preliminare" la *Phaidon,* în Platon, *Phaidon,* traducere de P.Creţia, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

49. Vernant, Jean-Pierre, *Mit şi gândire în Grecia antică,* Ed. Meridiane, 1995, cap. 7.

50. Vieru, Sorin, "Lămuriri preliminare" la *Parmenide,* în Platon, *Opere,*vol. VI, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1989.

51. Vlastos, Gregory (ed.), *Plato. A Collection of Critical Essays,* Doubleday Anchor Books, New York, 1971.

52. Wahl, Jean, *Etude sur le Parmenide de Platon,* troisieme edition, F. Rieder et C., Editeurs, Paris, 1926.

53. Windelband, W., *Istoria filosofiei greceşti,* traducere de T. Ştefănescu, studiu introductiv de A. Adămuţ, Editura Moldova, Iaşi, 1995, pp. 188-238.

54. Zeller, Eduard, *Outlines of the History of Greek Philosophy,* thirteen edition, revised by W.Nestle and translated by L.R.Palmer, London, 1931.

Indice de termeni[1]

agathon (ἀγαθόν): Binele, dar şi calitatea unui lucru de a fi bun, adică în acord cu Binele. Ierarhia activităţilor şi a lucrurilor se stabileşte, la Platon, în acord cu Binele: fiecare fiinţă caută să atingă un bine specific. Sufletul uman, la rândul lui, urmăreşte întotdeuuna ceea ce este mai bine pentru el, toate acţiunile fiind înfăptuite în vederea binelui (v: *Republica,* 505d). Ideea de Bine este, la Platon, ideea ordonatoare, având un loc privilegiat deoarece este obiect universal al alegerii. Binele, prin urmare, nu este obiect al *plăcerii* ci al alegerii raţionale. Binele platonician va avea o lungă carieră filosofică, neoplatonismul introducându-l în celebra ecuaţie „Bine = Unu = Fiinţă = Dumnezeu".

aisthêsis (αἴσθησις): senzaţie sau percepţie. Grecii nu aveau cuvinte diferite pentru a distinge senzaţia de percepţie. Platon foloseşte termenul pentru a denumi orice cunoaştere sensibilă, incluzând plăcerile, durerile, dorinţele şi teama, alături de vedere, auz, miros. Totuşi, în dialogul *Theaitetos* distinge calităţile sensibile (senzaţiile) de obiectele percepute folosind, pentru primele, termenul – se pare inventat de el – ποιότης. Opinia *(doxa)* este o cunoaştere întemeiată pe *aisthêsis.*

aisthêta somata (αἰσθητὰ σώματα): corpurile sensibile

aither (αἰθήρ): eter, al cincilea element material, specific corpurilor cereşti. Deşi termenul este folosit mai mult de către Aristotel (pentru care eterul va fi cea mai pură formă a materiei), Platon distinge şi el eterul de cele patru elemente. Dacă în *Timaios* eterul este doar o formă (cea mai pură) de aer, în *Epinomis*, eterul un element distinct, este mediul în care trăiesc fiinţele intermediare, spiritele invizibile (daimonii), care cunosc toate gândurile oamenilor şi mediază relaţia lor cu zeii.

akrasia (ἀκρασία): lipsă de temperanţă, slăbiciune sau inconsistenţă morală; inabilitatea de a face sau urmări binele atunci când acesta este cunoscut.

alêthia, alêthes (ἀλήθεια, ἀληθής): adevărul. *Alethes* nu înseamnă numai adevărul logic. În *Cratylos,* termenul desemnează ceea ce este „real" sau „autentic", spre deosebire de „imitaţie". Pentru greci, termenii de *alethes* (adevăr) şi *on* (fiinţă) erau interschimbabili, de unde identitatea gândire-fiinţă. Ceea ce există, este real, poate fi desemnat prin ambii termeni. Realitatea autentică fiind inteligibilă, adevărul nu poate fi atins

[1] Datorită transliterării, termenii apar în ordinea alfabetului limbii române.

decât prin raţiune. Senzaţia nu poate ajunge la adevăr deoarece nu are acces la Fiinţă.

alloiôsis (ἀλλοίωσις): alterare, schimbare. Diferenţă, lipsă de similitudine. Neidentic cu sine (*Phaidon* 78d).

anamnesis (ἀνάμνησις): reamintire. Este termenul utilizat de Platon în teoria reamintirii, conform căreia cunoaşterea noastră nu este o descoperire proprie ci o „reamintire" a ceea ce a văzut sufletul înainte de a se naşte într-un trup. De aceea, cunoştinţele noastre se pot naşte „întâmplător" (sub presiunea experienţei empirice) sau prin dialectică, atunci când se „moşesc" asemeni unei fiinţe vii, prin întrebări succesive (exemplul cu sclavul lui Menon). În dialoguri mai târzii precum *Omul Politic* teoria reamintirii nu mai este prezentă, fapt ce a determinat pe unii exegeţi să susţină caracterul ei metaforic sau, pe de altă parte, opţiunea lui Platon de a o abandona. Teza nu este împărtăşită de Wilamowitz şi nici de Guthrie.

anankê (ἀνάγκη): necesitatea. Legea ineluctabilă conform căreia orice lucru este aşa şi nu altfel. „Firea". Conform dialogului *Timaios,* Necesitatea limitează creaţia Demiurgului, care plăsmuieşte lumea dintr-un material dat. Datorită prezenţei materiei, creatura nu poate atinge perfecţiunea lumii inteligibile. Creatura nu poate lua parte la natura Creatorului decât în măsura în care permite această forţă iraţională a Necesităţii sau materiei brute.

Există două aspecte ale necesităţii, unul pozitiv şi unul negativ. Primul se referă la acordul dintre necesitate şi raţiune, sau între cauzele prime (planul divin) şi cele secunde (instrumentale). Prin natura sa (concepută de Creator), omul este capabil de cunoaştere, iar pentru aceasta are nevoie de instrumente ale cunoaşterii (inclusiv organele de simţ). Natura cunoscătoare este pentru om o cauză primă iar instrumentele cunoaşterii o cauză secundă. Ambele sunt *necesare,* şi aici avem primul caz, cel de necesitate în sens pozitiv. Există însă cazuri în care necesitatea se manifestă în dezacord cu raţiunea ordonatoare: focul poate distruge, organele de simţ pot induce în eroare etc. Acestea sunt accidentele, neşansa, cazurile în care necesitatea se manifestă în afara planului divin. De aici decurge aparentul paradox al credinţei grecilor în caracterul *necesar* al şansei. La Democrit, Necesitatea constă în coliziunea şi abaterea atomilor.

În dialogul *Phaidon,* Socrate critică preocupările „naturaliştilor" dinaintea lui, chiar şi pe Anaxagora, arătând că explicaţiile oferite de

aceştia se opresc la cauzele secunde, ignorând preeminenţa raţiunii asupra necesităţii.

anarchia (ἀναρχία): lipsă a autorităţii, a principiului ordonator. În Atena, perioada celor 30 de tirani, numită astfel de Xenofon. La Platon, termenul semnifică şi *refuzul* unei ordini (*anomia*) sau comportamentul derivat din înţelegerea eronată a libertăţii (v. *Republica*, 560e).

apeiron (ἄπειρον): nelimitataul, cel fără margini (la presocratici). Platon utilizează acest termen pentru a desemna nelimitarea numerică a indivizilor dintr-o specie ca şi variaţia cantitativă (de exemplu în *Philebos*).

aretê (ἀρετη): virtute; excelenţă. În *Menon* este descrisă ca *putere (pricepere) de a dobândi binele în acord cu dreptatea,* ceea ce în *Phaidon* este virtute însoţită de înţelepciune, deosebită de virtutea populară. Este mai mult decât virtutea morală, este excelenţa unui individ în a deţine calităţi superioare. Scopul omului de stat este (în *Legile*) acela de a promova virtutea (excelenţa umană), motiv pentru care acesta trebuie să cunoască numele şi definiţia virtuţii. Absenţa virtuţii poate fi o cauză a răului.

chronos (χρόνος): timpul, durata. Introducând *măsura* în mişcarea dezordonată iniţială, Demiurgul a creat o imagine (*eikon*) în mişcare a eternităţii, pe care noi o numim timp (v. *Timaios*). Tot ce este material, deci temporal, are acest caracter de „imagine" (copie) a lumii inteligibile şi nu poate fi obiect al cunoaşterii autentice (inteligibile), ci doar al credinţei (opinia, *doxa*).

daimôn (δαίμων): iniţial „zeitate", utilizat ulterior pentru a desemna o fiinţă divină inferioară zeilor, intermediară între lumea umană şi lumea divină. Daimonii trăiesc în eter, mediul lor potrivit; fiind superiori oamenilor, cunosc toate gândurile acestora ei fiind cei care „interpretează" pentru zei ceea ce se petrece pe pământ. Socrate numea „daimon" vocea care susţinea îi dicta abţinerea de la anumite acţiuni. Platon vorbeşte despre ei în dialogul *Symposion.* Daimonii reprezintă lumea spiritelor, având uneori şi puterea de a administra destinul sau soarta oamenilor. Credinţa în daimoni este foarte veche şi populară în Grecia, spunându-se că sufletele celor morţi sunt daimoni.

Cuvintele ce desemnează fericirea (*eudaimonia*) şi nefericirea (*kakodaimonia*) conţin termenul *daimon,* însemnând la origine, literalmente, „a avea un daimon bun" respectiv „a avea un daimon rău".

dêmiourgos (δημιουργός): creator, autor. Termenul pentru *Demiurg* folosit de Platon în *Republica* şi *Timaios.* Termenul desemnează de fapt atributul de creator al Zeului-suprem, numit de Platon „Zeul" (ὁ θεός,

cu articol hotărât pentru a-l distinge de alţi „zei" derivaţi) sau, uneori, „părinte" (πατήρ), „născătorul" (ποιητὴς), sau „cea mai bună dintre cauze. Există în vocabularul platonician şi sintagma „ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας" (*Timaios,* 41a), „cel care pe toate le-a făcut/generat". Demiurgul creează lumea dintr-un material dat, în acord cu anumite modele (Ideile). Prezenţa acestui material dat face ca creaţia Demiurgului platonician să fie limitată de Necesitate (*ananke*) care impune ca creatura să nu poată reproduce fidel divinitatea. Creaţia nu este deci *ex nihilo* ci dintr-o materie preexistentă, oarecum recalcitrantă, pe care Demiurgul o pune în ordine (*kosmos*), îi dă o formă.

diairesis (διαίρεσις): diviziune (a genului în specii sau a întregului în părţi). Este *metoda diviziunii* („aparţinând ştiinţei dialecticii" - *Sofistul),* constând în „abilitatea de a distinge lucrurile după felul lor". Este încă un subiect de dispută exegetică dacă este vorba despre distincţii generale ale genului în specii sau despre simple *clasificări* ale lucrurilor particulare. Dialogurile socratice procedează în acest al doilea fel, dar el nu lipseşte nici din dialogurile mai târzii. Alteori, ca în *Sofistul,* metoda este folosită pentru a divide un gen sau un „întreg" în doar *două* părţi antinomice sau complementare (dihotomie). Teza lui Platon este că *dialectica* trebuie să folosească această metodă, spre deosebire de *eristică,* unde lipseşte această abilitate de a împărţi lucrurile după felul lor. Diviziunii i se opune *sinteza* (συναγωγή - *Phaidros, 266b*), drumul invers, pe care dialecticianul îl parcurge pornind de la o colecţie disparată de cazuri individuale pe care le adună formând un gen.

dialektike (διαλεκτική): dialectica, artă a discuţiei constând în succesiunea unor întrebări şi răspunsuri (*Republica,* 534e). Este tehnica folosită de Platon în dialogurile sale, dezvoltată din metoda socratică a „moşirii" adevărului. În *Phaidon* şi *Republica* dialectica este înţeleasă drept „urcuş" către un adevăr ultim (deci o sinteză), dar în *Phaidros* şi în dialogurile târzii ea devine o metodă constând în două demersuri diferitte: reunirea (*synagoge*) şi diviziunea (*diairesis*).

dianoêtikon, to (τὸ διανοητικόν): intelectul discursiv.

dianoia (διάνοια): cunoaşterea discursivă, capabilă de înţelegerea inteligibilelor, a realităţilor matematice şi logice. Facultatea intelectivă, înţelegerea. Actul cognitiv ce face posibilă cunoaşterea sistematică (*episteme*).

dike (δίκη): dreptate

doxa (δόξα): opinie, credinţă. Cunoaşterea bazată pe experienţă şi judecata simplă pornind de la datele simţurilor. Opinia nu este o cunoaştere întemeiată pe principii şi de aceea nu este certă, nu are valoare epistemologică. În dialogurile socratice şi în *Republica* Platon plasează *doxa* la nivelul inferior al cunoaşterii părelnice, nefundamantate decât pe experienţă şi imaginaţie. Opinia este cea care stă la baza opţiunilor greşite. Epistemologic vorbind, opinia este contrară cunoaşterii autentice. Totuşi, în *Menon,* la finalul dialogului, Platon acceptă că se poate întâmpla ca o opinie să fie şi corectă (ὀρθή sau ἀληθὴς δόξα, chiar dacă cel ce o are nu conştientizează că este o simplă opinie, deci conţinutul ei nu este întemeiat şi nici verificat). Posesorul unei opinii corecte dar neîntemeiate va putea lua o hotărâre bună, dar absolut întâmplător. Judecata bazată pe opinie este asociată *eristicii*, deosebită de *dialectică*, metoda care *întemeiază* cunoştinţele.

În dialogurile târzii Platon vorbeşte chiar despre două tipuri de cunoaştere (*episteme*): *episteme* şi *doxa. Episteme* este cunoaşterea realităţilor neschimbătoare (inteligibile) în timp ce *doxa* ar fi cunoaşterea fenomenelor instabile, a celor sensibile. Şi *doxa* este deci cunoaştere, dar cunoaştere a lucrurilor imperfecte, materiale, atâta cât pot fi ele *cunoscute.* Căci, se spune în *Philebos,* despre lumea schimbătoare a simţurilor nu există decât opinie, nicidecum cunoaştere. (Cunoaşterea autentică rămânând totuşi cunoaşterea inteligibilului. În consecinţă, *doxa* este un tip de cunoaştere, inautentică deoarece are ca obiect lumea sensibilă).

Doxa se distinge deci de cunoaşterea autentică în două moduri: prin *gradul de certitudine* sau de întemeiere şi, respectiv, prin *obiect.* Mai trebuie reţinut, din *Sofistul,* că *doxa* este totuşi o *judecată,* un *raţionament* (deci nu simplă enunţare arbitrară), un fel de dialog al minţii cu ea însăşi, *independent* însă de senzaţie (în caz contrar se numeşte *phantasia,* adică imaginaţie). Acest „dialog al minţii cu ea însăşi" poate da o convingere falsă. Abia dovedirea falsităţii opiniei, prin dialectică, dă o cunoştinţă autentică, dar aceasta înseamnă deja ascensiunea spre inteligibil. Ideile ce stau la baza acestor distincţii sunt: 1) sufletul nu poate ajunge la adevăr prin sine însuşi, având nevoie de o intervenţie din exterior: un partener de dialog (în cazul dialecticii) sau iluminarea divină (în cazuri rarisime, cum se sugerează în Mitul Peşterii din *Republica*); 2) distincţia dintre ceea ce fiinţează negenerat şi etern (inteligibilul, accesibil numai intelectului, prin dialectică) şi respectiv ceea ce suferă mişcare, devenire, alterare (sensibilul, obiect numai al credinţei – *doxa* – deoarece este „văzut" prin simţuri).

doxasta (δόξαστά): obiectele opiniei (lucrurile sensibile, despre care nu este posibilă cunoaşterea autentică ci numai credinţa sau părerea).

egkrateia (ἐγκρατεία): autodeterminare

eidôlon (εἴδωλόν): imagine, reprezentare, reflectare. Lumea senzorială este numită de Platon simplă imagine sau copie a lumii inteligibile. (Platon foloseşte alternativ şi termenul εἰκών) Ceea ce în general se numeşte realitate (lumea experienţei sensibile) este numai „imagine" sau *reflectare* a realităţii în sine. Dreptatea, frumosul etc, aşa cum pot fi ele înfăptuite în lume, sunt astfel de „imagini" (*„icoane"* – trad. A. Cornea, *Republica,* 443c) ale Formelor eterne. Din punct de vedere cognitiv, este vorba despre nivelul opiniei (δόξα): obiectele vizibile (αἰσθητόν), percepute la nivel senzorial (αἴσθησις), formează în sufletul nostru credinţe (πίστις). Obiectele vizibile sunt însă simple imagini (εἴδολον) care, în această calitate, afectează imaginaţia (φαντασία) în urma căreia avem reprezentări (εικασία). Credinţa şi reprezentarea formează opiniile.

eidos (εἶδος): Formă, Model sau Gen (pl. εἴδη); termen platonic pentru obiectele cunoaşterii inteligibile, Formele eterne (termen folosit în alternanţă cu ἰδέα). Este un specific al textelor platonice lipsa consecvenţei în utilizarea tehnică a termenilor. Dialogurile nici nu au fost scrise în intenţia de a fi luate drept tratate sistematice, în înţelesul contemporan al cuvântului, motiv pentru care există anumite limite ale tehnicităţii lor, chiar şi în cazul unor termeni cheie ca acesta. Pentru acest motiv întâlnim în textele lui Platon şi o utilizare comună a termenului **εἶδος,** cu sensul de „fel", „tip" de lucru. Cele două sensuri ale termenului par uneori să conlucreze în construcţia dialecticii platoniciene: cunoaşterea autentică (a Formelor) depinde de descoperirea şi izolarea unui element comun, a unei „forme" sau a unui „fel" comun de a fi a mai multor lucruri.

eikasia (εἰκασία): reprezentarea, ca act cognitiv; formă de cunoaştere bazată pe imaginaţie (φαντασία), contribuind la formarea *opiniei* (δόξα).

eikôn (εἰκών): imagine, reprezentare, asemănare, similitudine, simulacru, „umbră" (sens similar cu εἴδωλόν). În *Republica,* mitul peşterii vorbeşte despre oamenii legaţi cu faţa spre un perete pe care se proiectează „umbrele" unor obiecte.

epistêmê (ἐπιστήμη): cunoaşterea sistematică, intelectuală (incluzând raţiunea – **νοήσις** - şi cunoaşterea discursivă – **διάνοια**), ce are ca obiect realităţile inteligibile (Ideile şi realităţile matematice). Platon o distinge de cunoaşterea lumii sensibile care, având ca obiect simplele reflectări ale Ideilor, lucrurile materiale, nu este cunoaştere ci opinie sau credinţă (δόξα).

La Homer şi în limba greacă comună termenul însemna „pricepere", denotând nu altceva decât abilităţi sau competenţe practice, chiar îndemânări corporale, mai degrabă decât cunoaşterea intelectuală sistematică. Cunoaşterea este însă *temeiul* acestor abilităţi sau competenţe tehnice iar, o dată cu Socrate, semnificaţia lui *episteme* începe să se desprindă de cea a termenilor *techne* (meşteşug) sau *arete* (virtute), făcându-şi loc ideea că nu se poate obţine nici un fel de competenţă sau îndemânare fără cunoaşterea şi *înţelegerea* prealabilă a naturii şi funcţiunii lucrului care urmează a fi făcut. Platon porneşte de la această achiziţie socratică şi, pentru el, *episteme* înseamnă cunoaşterea intelectuală, sistematică, a naturii lucrurilor, a „felurilor" lor, a „genului" fiecăruia şi a Ideii în sine.

epithumia (ἐπιθυμία): dorinţă, poftă, apetenţă, pasiune, patimă, înflăcărare. Identificată, în dialogul *Lysis,* cu mobilul intern al prieteniei. În acest sens, *epithumia* este dorinţa pentru ceva familiar, asemănător, care lipseşte. În *Republica,* termenul desemnează o parte intermediară a sufletului, „partea înflăcărată", responsabilă de dorinţa de onoruri şi de apariţia regimului de guvernare timocratic.

epithumêtikon (τὸ ἐπιθυμητικόν): partea apetentă a sufletului, în psihologia platonică.

eros (ἔρος): dorinţă, iubire, pasiune, dragoste. în reprezentările mitologice, *eros* este o forţă motrice responsabilă de unirea, însoţirea creatoare. Principiu al atracţiei care, la Empedocle, sub forma *philiei,* funcţionează ca liant între puteri contrare. În psihologia plaroniciană, fiecare nivel al sufletului este responsabil pentru un anumit tip de atracţie. Se vorbeşte astfel despre *philia* ca prietenie sau atracţie între oameni, fără conotaţie sexuală (în *Lysis*) şi ridicată la rang de principiu filosofic. În *Republica, eros*-ul este partea cea mai de jos a sufletului, impulsul grosier al tipului uman dominat de plăcere şi desfrâu, corespunzător omului tiranic.

eudaimonia (εὐδαιμονία): fericire, cf. **makarios**

genos (γένος): gen, fel, tip, categorie. La Platon termenul nu semnifică încă, sistematic, *genul* aristotelic, dar se referă tot la împărţirea

lucrurilor după felul lor de a fi (este folosit cu semnificaţie similară şi termenul *eidos*). Este folosit şi cu sensul de „origine, rădăcină, neam".

genesis (γένεσίς) naştere, generare

henas (ἑνάς) unitate (μόνας)

homoiôma (ὁμοίωμα): asemănare, similitudine.

horata, ta (τὰ ὁρατά): cele vizibile.

hybris (ὕβρις) încălcare a echilibrului moral, violenţă născută din mândrie.

hulê (ὕλη): materia, principiu al individuaţiei.

hupokeimenon, to (τὸ ὑποζείμενον): substrat.

idea (ἰδέα): idee (pl. ἰδέαι), termen platonic pentru obiectele cunoaşterii (=εἶδος)

kalon (καλόν) frumuseţe.

kinêsis (κίνησις): mişcare

koinai ennoiai (κοιναὶ ἔννοιαι): idei generale.

koinonia (κοινωνία): participare, asociere a Formelor între ele (*Sofistul,* 259e-260a).

kosmos (κόσμος): ordinea raţională, în sensul de ordine cosmică, de unde „cosmos". Ordinea cosmică este vie şi inteligentă, eternă. Omul ca parte a cosmosului (a ordinii eterne) posedă raţiune („părţi" ale *Nous*-ului divin). Această ordine (creaţia Demiurgului) posedă un trup şi un suflet. „Sufletul lumii", ca zeu creat dar având trup, posedă toate funcţiile psihice, are mişcare proprie, are opinii adevărate despre lumea sensibilă şi cunoaştere absolută a lumii inteligibile (v. Dialogul *Timaios*).

kronos (χρῶνος) timpul

logos (λόγος): raţiune, vorbire cu sens, lege, regulă, explicaţie etc. Termenul a dobândit utilizare filosofică o dată cu gândirea lui Heraclit. La Platon există căutări insistente asupra unei semnificaţii acceptabile a termenului, mai ales în contextul întrebării: „Ce condiţii trebuie să îndeplinească o opinie (*doxa*) pentru a deveni cunoaştere autentică?". Răspunsul este că opinia devine cunoaştere atunci când i se adaugă un *logos,* adică o *justificare,* în sensul de enunţare a motivului pentru care acea opinie este adevărată, o cunoaştere a cauzelor (*aitia*). *Logos* este descrierea verbală, conştientă, raţională, opusă reprezentării vizuale de tip imaginativ. Un *logos,* în calitate de judecată exprimată în limbaj (v. *Cratylos*), conţine un *nume* (*onoma*) şi un *verb* (*rhema*).

logistikon, to (τὸ λογιστικόν): partea raţional-discursivă a sufletului, în filosofia lui Platon şi a lui Aristotel. Identificat de Aristotel

cu raţiunea practică, în sensul în care raţiunea calculatorie sau judecata determină mijloacele eficiente pentru realizarea unor scopuri dorite.

makarios (μακάριος): fericire supremă, cf. **eudaimonia**.

mathêmatika (μαθηματικά): obiecte matematice.

mathetai (μαθηταί) elevi, învăţăcei.

megalopsychia (μεγαλοψυχια): lit. „mărime a sufletului", tradus în latină prin *magnanimitas*. Termen aristotelic desemnând cea mai înaltă virtute morală.

meros (μέρος): parte, element component, nu numai la nivelul materiei ci şi la cel al ideilor: de exemplu, curajul este o parte a virtuţii, ştiinţele şi artele sunt părţi ale cunoaşterii.

metechô (μετέχω) a participa, a împărtăşi. Termenul prin care Platon desemnează relaţia dintre idei sau forme şi lucrurile sensibile.

methexis (μέθεξις): participare.

mimêma (μιμήμα) imitaţia.

mimêsis (μίμησις): imitaţie; termenul platonic pentru participare, relaţia dintre lucrurile sensibile şi idei (=**μέθεξις**, **μετέχω**)

monas (μονάς) Unitatea; (=ἑνάς)

noeron (νοερόν) înzestrat cu raţiune

noêsis (νόησις) inteligenţă, intelecţie; facultatea intelectivă.

noêta (νοητά): obiecte ale gândirii.

nous (νοῦς) minte, intelect. Cea mai înaltă facultate intelectuală (intelectul pur), situată deasupra abilităţii de a judeca sau de a raţiona (*logistikon*); este o cuprindere spontană şi intuitivă a realităţii, un contact direct al minţii cu adevărul. *Nous* are acces la lumea inteligibilă, spre deosebire de raţiune care surprinde realităţille matematice şi logice.

orektikon, to (τὸ ὀρεκτικόν) poftele.

ousia (οὐσία) ceea ce este real sau autentic în multitudinea de determinaţii ale unui lucru. La Platon, în *Cratylos,* se face distincţia între calităţile sensibile ale lucrurilor şi *esenţa* lor, între ceea ce este schimbător şi ceea ce este stabil. Calităţile stabile au un grad mai mare de existenţă decât cele schimbătoare şi sunt accesibile minţii fără nici un apel la simţuri. Platon foloseşte termenul în *Parmenide* sau în *Theaitetos,* de exemplu, pentru a indica existenţa unui „factor" comun al substanţelor particulare, „adevărul" lucrurilor. Acest „adevăr" al lucrurilor este însă întemeiat de Forme, altfel spus, a cunoaşte esenţa lucrurilor înseamnă avea acces la lumea Ideilor. De aceea uneori *ousia* tinde să semnifice acelaşi lucru cu *eidos*. Abia la Aristotel termenul va dobândi semnificaţii

precise, însemnând substanţă sau esenţă a particularului: **πρῶται οὐσίαι** = substanţele prime (individuale), **δεύτεραι οὐσίαι** = substanţele secunde (specii, genuri).

paradeigma (παράδειγμα): exemplu, model vizibil. Nu este vorba despre Idei ci despre exemplele vizuale ce pot facilita înţelegerea unui lucru sau a unei activităţi, ca în educaţia copiilor sau în modelarea vizuală. În *Omul politic,* 278c, termenul este definit astfel: „un *exemplu* se produce atunci când ceva, aflându-se identic sieşi în altceva aparte şi bine delimitat, aici fiind interpretat corect, după ce este pus alături de acesta, conduce la o singură judecată adevărată atât despre fiecare în parte, cât şi despre amândouă la un loc". *Paradeigma* este o metodă de învăţare constând în recunoaşterea elementelor comune ale unor lucruri diferite.

peras (πέρας): sfârşit, limită, îngrădire. Opus lui *apeiron,* astfel încât lumea este în întregime structurată conform dualităţii limitare-nelimitare (v. *Philebos* 16c). Atunci când putem determina proprietăţi exacte ale unui lucru, cum ar fi „egalitate", „dublu", etc, avem de a face cu o formă de *peras.* Dimpotrivă, *nelimitat* (în sensul de *apeiron*) avem atunci când determinaţiile sunt de genul: „mai mare", „mai mic", etc,

phantasia (φαντασία) imagini ale senzaţiei sau imaginaţiei. Atunci când depinde de senzaţie, opinia (*doxa*) este echivalentă cu *phantasia.* În *Republica,* termenul denumeşte imaginaţia, facultatea cognitivă care dă reprezentările.

phrenes (φρενές) mintea

phronêsis (φρόνησις) înţelepciune practică

physis (φύσις) natură

pistis (πίστις) credinţă, încredinţare bazată pe percepţia simplă a corpurilor sensibile şi a lucrurilor individuale; sursă a opiniei neîntemeiate.

pneuma (πνεῦμα) spirit sau suflet, în sensul cel mai general de „suflare".

proairesis (προαίρεσις) alegere, şi cu sensul de alegere morală.

prototypa (πρωτότυπα) prototipuri, arhetipuri, idei.

psychê (ψυχή) suflet, principiu al mişcării, creşterii şi schimbării în organismele vii. Sufletul are trei niveluri: cel intelectual (*nous*), cel pasional şi cel apetent (v. *Republica,* 439 d-441c). Acestor trei funcţii ale sufletului le coprespund trei virtuţi cardinale şi trei categorii de firi omeneşti. Sufletul este conducător al corpului, aflându-se faţă de acesta într-o poziţie hegemonică, analogă celei dintre călăreţ şi cal. Din acest motiv,

Cetatea este cea mai potrivită alegorie a relației dintre suflet și trup. Numai partea superioară a sufletului este nemuritoare, ea fiind una cu sufletul universului. Părțile inferioare ale sufletului sunt muritoare căci conțin *diferența* (v. *Timaios*).

rhema (ῥῆμα): verbul, partea componentă a *logos*-ului ce semnifică *acțiunea* (v. *Cratylos*).

sôma (σῶμα) corp, trup.

sophia (σοφία) înțelepciune.

stoicheia (στοιχεῖα): elemente

summetria (συμμετρία) simetrie, armonie.

technê (τέχνη) artă, meșteșug, termen pentru preocupările care nu au la bază o cunoaștere sistematică ci o *îndemânare*. Deși nu expune o teorie riguroasă despre *techne*, Platon folosește termenul, de exemplu în *Sofistul*, pentru a desemna preocuparea sofiștilor ca „tehnică" sau „artă" de luare în stăpânire" (achizitivă), în opoziție cu „arta producivă". Termenul mai are și sensul de „abilitate". În *Omul politic* se spune că guvernarea este o *techne*, o „îndemânare" unde abilitățile personale pot fi superioare regulilor. Medicul se poate sprijini, de asemenea, pe abilitățile sale, mai degrabă decât pe ceea ce scrie în cărți. Astfel că, deși din punct de vedere epistemologic *techne* este inferioară cunoașterii sistematice, din punct de vedere practic este mai eficientă.

theôria (θεωρία) teorie, gândire speculativă.

theos, ho (ὁ θεός) Zeu; pl. οἱ θεοί

thumoeides, to (τὸ θυμοειδές) partea pasională a sufletului în psihologia platonică.

xenon (ξένον): străin. Personaj din dialogurile de bătrânețe ale lui Platon („Străinul din Elea").